

كتبه بالهولندية
«برنارد دلفاجيو»

ترجمه إلى الإنجليزية
«ن.د.سميث»

نقله إلى العربية
د. محمد مدين



فلسفة القرن العشرين

فهرسة أثناء النشر / إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، إدارة الشئون الفنية

مدين، محمد
فلسفة القرن العشرين
نيوبوك للنشر والتوزيع
14 × 20 سم
تدمك: 9789776519817
رقم الإيداع: 22271/2017
1 ـ الفلسفة الحديثة
أ ـ سميث، ن.د. (مترجم)
ب ـ مدين، محمد (مترجم مشارك)
جـ ـ العنوان

دار النشر:	**نيوبوك للنشر والتوزيع**
عنوان الكتاب:	**فلسفة القرن العشرين**
الكاتب:	**محمد مدين**
رقم الطبعة:	**الأولى**
تاريخ الطبع:	2018



نيوبوك للنشر والتوزيع
6 عمارات الدفاع الوطني ـ حدائق القبة ـ القاهرة
تليفون: 01092673274
newbooknb@gmail.com

فلسفة القرن العشرين

كتبه بالهولندية

«برنارد دلفاجيو»

ترجمه إلى الإنجليزية

«ن.د. سميث»

نقله إلى العربية

د. محمد مدين



الإهـــداء

إلـــى

الأستاذ الدكتور

أنس عطية الفقي

«أكبر الأخوة وأعز الأصدقاء»

«الكل في واحد»

المحتويات

تصدير المترجم

هذا الكتاب جديد في جنسه؛ فكثيرة هي الكتب التى صدرت عن الفلسفة في القرن العشرين، تأليفًا وترجمة، ولكن يغلب على هذه المؤلفات أنَّها تبدأ بمقدمة موجزة، ثم يقوم الكاتب بسرد أهم المذاهب الفلسفية المعاصرة من براجماتية ووجودية وغيرهما. ولكن لا أحد، في حدود علم مترجم الكتاب أثار السؤال التالي: ما الدوافع والأسباب التي أدت إلى ظهور هذه المذاهب الفلسفية بالذات وليس غيرها؟ ولكن كتابنا يبدأ بعرض ما يُطلق عليه «الخلفيات» وخاصة الخلفية التاريخية، ويقصد بها الخلفيات التي كانت وراء ظهور هذه المذاهب، ويرى أنَّها كانت في جوهرها إجابات وحلول التساؤلات ومُشكلات أثارها القرن التاسع عشر؛ وبعبارة أخرى، إنه لو لم تكن هذه المشكلات وهذه التساؤلات ما ظهرت أصلًا فلسفة القرن العشرين، ويقدم المؤلف، بالإضافة إلى ذلك، ما يُطلق عليه «الحلول التراثية لفلسفة القرن العشرين»، وهذه إحدى مميزات الكتاب. كما يتميز كتابنا عن غيره بأن تلك الكتب كان يغلب عليها الطابع «الانتقائي»، فلا يُوجد منها، ما يستوعب كل المذاهب والتيارات الفلسفية المعاصرة؛ ولكن كتابنا يكاد يستوعب كل المذاهب

الفلسفية التي ظهرت في القرن العشرين؛ فلدينا أربعة اتجاهات وهي التي وصفها المؤلف بأنها «حلول من التراث»، ولدينا ثلاثة عشر مذهبًا، وهي ما يُطلق عليها المؤلف «حلولَ نتيجة لتغيير الاتجاه»؛ وهذه سمة ثانية تميز كتابنا.

ولكتابنا خاصية ثالثة تميزه عن غيره، ونعني بها ما وصفه المؤلف بالطابع الديالكتيكي للفلسفة المعاصرة، وكيف أنه لا يوجد بين مذاهبها «حدود فاصلة أو فارقة»، وإنما تفاعل وجدل، فمن المألوف أن نجد فيلسوفًا تربطه علاقة عضوية بفيلسوف مخالف لمذهبه، أكبر من ارتباطه بفيلسوف من مذهبه، كالعلاقة التي تربط وليم جيمس بفلسفة هنري برجسون وموريس بلوندل الذي أشاد به جيمس في كتابه «البراجماتية»، وهي علاقة تزيد عن علاقة وليم جيمس بمؤسس البراجماتية التي ينتمي إليها جيمس، وأعني به تشارلز بيرس.

وأما المُهدى إليه الكتاب فهو الصديق العزيز الأستاذ الدكتور أنس عطية الفقي أستاذ الدراسات العربية والإسلامية، وعميد المتطلبات الجامعية بجامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا، ومدير مركز تحقيق التراث العربي بالجامعة.

ويطيب لي أن أتوجه بالشكر العميق للأخ والصديق العزيز الأستاذ الدكتور محمود مهدي على ما بذله من وقته وجهده في مراجعة الكتاب.

وفي النهاية أرجو أن يكون الكتاب إضافة للمكتبة الفلسفية وخاصة المذاهب الفلسفية المعاصرة.

محمد مدين

٢٠١٧م

تصدير المؤلف

يبدأ المؤلف بعرض «الخلفيات» التي وُضعت فى مواجهتها مشكلات فلسفة القرن العشرين. ثم يلي هذا العرض طرحٌ للحلول المتعددة والمتنوعة التي قدمها الفلاسفة فى هذا القرن للتساؤلات والمشكلات التي واجهتهم. وليس هناك شكٌ فى أن كل فيلسوف من هؤلاء الفلاسفة، إنما كان يقدم إجابته الخاصة به هو، ومن ثمَّ يلزم لكل فردٍ مهموم بالفكر المعاصر القيام بنفسه بمحاولة وضع يده على أكثر الإجابات والحلول أهمية وأن يصف عناصرها ومكوناتها الأساسية والهامة؛ ولذلك فإنني قد حاولت، بدوري، تقديم «رؤية» تسبر غور ما يمكن أن يكون هو الاهتمام الأساسي لفلسفة القرن العشرين. أما القارئ الذي يهتم بتبين كيف تتعلق فلسفة القرن العشرين بالفترات الزمانية السابقة الأخرى، فإن عليه الرجوع إلى كتاب المؤلف «تاريخ موجز للفلسفة» الجزء الأول، وهو خاص بالفلسفة القديمة والوسيطة، والجزء الثاني وهو الخاص بالفلسفة الحديثة.

ويقوم الفصل الثاني عشر ونصف الفصل الثالث عشر على النص الذى كتبه المؤلف للطبعة الرابعة من كتاب -Wijsbegeerte Uon onzeti

....

jd الذي حرره فرديناند ساسين Ferdinand Sassen وأصدرته دار نشر Antwerp and Amesterdam عام ١٩٥٧، وهذا الكتاب يُوصي به للقارئ الذي يتطلع إلى الحصول على عرض مسهب لمواد هذين الفصلين ويرغب فى مزيد من المعلومات التي تتعلق بالشخصيات والمؤلفات.

هارييم

أغسطس ١٩٥٧

برنارد دلفاجيو

Bernard DeLfGaauw

تصدير الطبعة الثانية

لقد تمت مراجعة الكتاب لأغراض هذه الطبعة الجديدة مراجعة تامة. بالإضافة إلى توجيه المزيد من الاهتمام بالفلسفة الألمانية، وذلك فى إطار الكتاب ككل. ونشير هنا إلى ضرورة الرجوع إلى كتاب Wijsegerig الذي حرره (فرديناند ساسين) Ferdinand Sassen ونشرته دار نشر Amesterdam عام ١٩٦٠. وذلك بهدف الحصول على عرض، أطول وخاصة فيما يتعلق بالفلسفة التي تهتم بفكرة القانون.

وقد أدخلت تغييرات كثيرة فى مواضع أخرى من الكتاب وخاصة فى الفصل الذي نعرض فيه للماركسية، وتم حذف عنوان الفصل الخامس من الجزء الثالث. وأضيف إليه عرض موجز لفكر المفكر [تيلرد دي شاردن] [Teilhard de Chardin]، وذلك فى الفصل الخاص بفلسفة التطور، وأخيرًا تمت مراجعة الفهرس.

هارييم

أغسطس ١٩٦١

ب.د

تصدير الطبعة الرابعة

لم يطرأ على هذه الطبعة كما هو الشأن فى الطبعة الثالثة تغييرات هامة؛ فقط مراجعة ما ورد فى الكتاب من التواريخ.

هاريم
ديسمبر ١٩٦٣
ب.د

الخلفيات

١ـ الخلفية التاريخية

هناك بالتأكيد اتصال فى الفكر؛ حيث إن الفكر الجديد هو جديد بمعنى أنه فقط مختلفٌ عن ما قد سبقه من فكر، ومن ثَمَّ فهو مرتبط بالفكر الأقدم. ففلسفة القرن العشرين هي إجابة متطورة للتساؤلات التي كان الناس يوجهونها لأنفسهم فى نهاية القرن التاسع عشر. فبقدر ما يكون بنو الإنسان هم مناط الاهتمام، فإن التساؤلات المطروحة هي وبمعنى ما، تساؤلات قد طُرحت فى كل العصور. ومع ذلك فبقدر ما يكون الاهتمام هو أناس محدودون تاريخيًا، فإن ما يكون مناط الاهتمام ليس هو بني الإنسان باعتبارهم كذلك، إنما الإنسان المعاصر، ومن ثَمَّ أسلوب معين من التساؤل الذي قد يكون واحدًا من الأساليب الممكنة الأخرى والمتاحة. وقد تصيبنا الدهشة من «التباين» و«الاختلاف» بين هذا الأسلوب فى التساؤل وبين ما كان يحدث فى الماضي، ولكن قد نصاب أيضًا، بهذه الدهشة من اتفاقه معه وانسجامه.

وإذا كنا نرغب فى فهم وإدراك هذا الاتفاق وهذا الانسجام، فإن علينا أن نكون على وعي بالمجال الذهني والعقلي الذي تطورت فيه

الفلسفة. فإن الحل المطروح للمشكلة هو فى الأساس حل يدخل فى نطاق ما يوصف به «ما بعد الفلسفة» «meta-philosophical»؛ وذلك لأن الفلسفة تُعبر عن واقع تتعلق به دون أن يَعْنِي هذا أنها تتطابق مع هذا الواقع، ومن ثَمَّ فإن نقطة الانطلاق لأي فهم للتساؤل الفلسفي للقرن العشرين ينبغي لذلك أن تكون هي الموقف ذاته على النحو الذى فرض نفسه على المفكرين الذين أعطوا للفلسفة المعاصرة صورتها وهيئتها. ولم يكن للفلسفة على النحو الذي تطورت عليه فى النصف الثاني من القرن التاسع عشر سوى دور يسير ومحدود فقط فى تحديد هذا التساؤل. فقد كان هذا التساؤل محكومًا بوقائع يقع مجالها خارج نطاق الفلسفة ذاتها؛ أعني الفلسفة باعتبارها فلسفة.

إن علاقة وثيقة قد وجدت بين «الفلسفة» من جهة «والعلم الطبيعي» من جهة أخرى، وذلك منذ البدايات الأولى لتاريخ الفكر الأوربي. فالفكر الإغريقي المبكر كان فكرًا فلسفيًا وعلميًّا فى آن معًا (والمقصود بالعلم هنا هو العلم الطبيعي). ومع ذلك فقد أدت التطورات السريعة والمتلاحقة إلى وجود تمييز بين (الفلسفة) و(العلوم) مثل الرياضيات والعلم الطبيعي، والطب. ومع ذلك فإن هذا (التمييز) لم يؤد إلى وجود (فصل) بين (الفلسفة) و (العلم الوضعي)؛ فقد استمر مثل هذا التمييز الذي كان بدون (فصل) مستمرًا حتى العصور الوسطى، ومع ذلك فإن العلاقة بين (الفلسفة) و(اللاهوت المسيحي) كانت فى هذه العصور الوسطى أكثر أهمية من العلاقة بين (الفلسفة) و(العلوم). فقد كان الفكر الوسيط. فى جوهره فكرًا لاهوتيًا بالرغم من أن الفلسفة قد نجحت فى أن تحقق على نحو متزايد نوعًا من الاستقلال النسبي عن اللاهوت فى داخل هذا الإطار اللاهوتي للفكر.

وقد بدأت عند نهاية العصور الوسطي عمليتان للانفصال:

ـ أخذت العلوم الوضعية تستقل عن الفلسفة.

ـ وأخذت الفلسفة بدورها تخلص نفسها من اللاهوت.

وقد أدَّت هذه العملية الانفصالية المزدوجة إلى انبثاق مشكلة لا تزال تواجه الفلسفة الأوروبية (والأمريكية). وتتلخص هذه المشكلة فى أن كل صورة من صور الفكر الفلسفي المعاصر تقدم من وجهة نظرها ـ سواء كان ذلك على نحو ضمني أو صريح ـ حلًّا لمشكلة العلاقة بين (الفلسفة) و(العلم الطبيعي)، وذلك من جهة، والعلاقة بين (الفلسفة) و(اللاهوت) وذلك من جهة أخرى. وأكثر من هذا، فقد واجهت العلوم الطبيعية واللاهوت مشكلة علاقتهم بالفلسفة، ثم علاقة كل منهما بالآخر. ولا نجانب الصواب لو قلنا إن هذه التساؤلات قد طُرحت فى مجال اللاهوت على نحو أكثر وضوحًا وصراحة فى هذا القرن على الأقل. أما فى نطاق (العلوم الطبيعية)، فإن هذه التساؤلات، وذلك فى الجانب الأعظم منها، كانت موجودة على نحوٍ ضمني، وإن كان قد أصبح من الواضح، وذلك فى القرن العشرين، أن على رواد العلوم الطبيعية اتخاذ موقف صريح من هذه المشكلة. ومن ثَمَّ فقد ظهرت المشكلة فى صورة عينية واقعية بينة. ويمكننا تلخيصها فى هذا السؤال:

هل يظل العالِم الفيزيائي أو المؤرخ الذي يأخذ «المشكلة الفلسفية» التي تواجهه بعين الاعتبار والاهتمام عالمًا أم أنه يُصبح عندئذ فيلسوفًا على الأصالة؟

إن اهتمامنا فى هذه المرحلة من البحث ليس موجهًا بالطبع إلى بيان

كيف ظهرت هذه المشكلة فى قرننا هذا، وإنما بمحاولة اكتشاف (خلفية) هذه المشكلة، أعني كيف فرضت هذه المشكلة نفسها على الفكر، وذلك فى النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ويمكننا فى هذا السياق أن نُشير إلى هذه (الخلفية)، وذلك فى خطوطها العريضة؛ ومن ثَمَّ فسوف ألزم نفسي بمشكلة تلك العلوم التي ساهمت بالقدر الأعظم فى تطور الفكر خلال تلك الفترة، أعني العلوم الطبيعية (وهي اصطلاح يستخدم فى الإشارة إلى «الفلك» و«الفيزياء» و«الكيمياء»، و«الأحياء» و«علم النفس» و«علم التاريخ»).

بالإضافة إلى أنه يلزم بتحديدنا لأنفسنا على هذا النحو، أن نكون قادرين على أن ندرك السمات الأساسية للمشكلة إدراكًا أكثر يُسرًا وسهولة. وبالطبع فإن هذا التحديد ليس معناه أن علومًا مثل الرياضيات والاقتصاد واللُّغويات لم تلعب دورًا هامًا فى هذا التطور. فإن الدور الذى لعبته مثل هذه العلوم يمكن ـ مع ذلك ـ الإشارة إليه فى صميم مشكلة العلوم التي أتينا على ذكرها فى الفقرة السابقة، فقد كان للرياضيات تأثير كبير على فكرة الوجود؛ هذا التأثير الذى جاء من خلال العلوم الطبيعية؛ فليس هناك شك فى أن اكتشاف الهندسة اللااقليدية قد أدَّى إلى تحول عظيم فى الفكرة الكلية للوجود، ولكن هذا لم يحدث إلا عندما أصبحت هذه الهندسة شيئًا عينيًا ملموسًا فى العلوم الطبيعية، أما قبل ذلك، فقد ظهرت الهندسة اللااقليدية للغالبية من غير المتخصصين، بل وربما لكثير من الخبراء، على أنها «لعبة خالصة». فلم تكن الرياضيات قد بدأت، حتى حلول القرن العشرين تلعب دورًا هامًا فى العلوم الأخرى مثل الأحياء، وعلم النفس، وعلم الاقتصاد.

فعندما أصدر نيوتن Newton كتابه «المبادئ» Principia فى ١٦٨٧ اكتشفت الفيزياء الكلاسيكية بالفعل صورتها. وقد وصفت العلمية التي أدَّت إلى ذلك بأنها (ميكنة صورة الإنسان للكون) Mechanization of man's image of the world وقد اكتملت هذه العملية، من حيث المبدأ، بحلول عام ١٦٨٧. وقد بدأ ما وصفناه بالصورة الآلية والميكانيكية فى أن يُؤدي دوره وتأثيره في العلوم الطبيعية، وذلك في القرنين التاليين لظهوره، كما كان له بالإضافة إلى ذلك تأثير مستمر، ليس فقط على فكر هؤلاء الذين يشتغلون بهذه العلوم ويمارسونها، وإنما أيضًا على هؤلاء الذين لا يقومون بدور فعال في تطوير هذه العلوم، وإنما يعيشون في نطاق الفكر الذي تتطور فيه هذه العلوم. فقد كانت «ميكنة صورة الإنسان للكون»، وذلك إلى حدٍ كبير للغاية، هي التي أوجدت لنا مناخ الفكر الذي ساد النصف الثاني من القرن التاسع عشر وسيطر عليه، وهو مناخ الفكر الذي طرح لنا سمات وملامح معينة، لم يكن «نيوتن» قد تنبأ بها أو استهدفها، برغم أنه ـ وإلى حدٍّ ما ـ هو الذي فرضها بنظريته، فقد كانت نتيجة لازمة ومترتبة على «ميكنة صورة الإنسان للكون».

وقد أدىَّ النجاح العظيم الذي حققته الفيزياء الكلاسيكية إلى حدوث تغير على درجة كبيرة من الأهمية في اتجاه الإنسان نحو العالم. فقد كان العالم وعلى نحو دائم، شيئًا غامضًا وملغزًا بالنسبة لهذا الإنسان ـ فالعالم كما يراه ثابت ودائم، ولكنه في الوقت نفسه يمثل تهديدًا مستمرًا له، ومن ثم لا يمكن التنبؤ به، ولكن الآن التقى كل من العلوم الطبيعية والرياضيات، واكتشف كل منهما الآخر، ومن ثم أصبحت الطبيعة، من حيث المبدأ يمكن التنبؤ بها وحسابها، وقد نجح الإنسان بالإضافة إلى

ذلك في تدعيم هذا العامل الجديد وتقويته، وذلك بفضل التقدم العظيم الذي أحرزه في مجال التحكم التقني والسيطرة التكنولوجية على العالم، وهو الأمر الذي جعلته العلوم الطبيعية ممكنًا. فالتكنولوجيا في المعنى الأهم للكلمة تتضمن صناعات ومجالات متنوعة وعديدة، بل وأيضًا الطب.. إلخ، لم تكن بحال نتيجة لحدس أو خبرة أو مصادفة. ولكنها كانت نتاجًا لمعرفة منظمة ودقيقة بالعالم الطبيعي؛ ولأنها كانت معرفة منظمة ونسقية، فإن هذه المعرفة كانت بالإضافة إلى ذلك ومن حيث المبدأ قادرة على التطور والتقدم باطراد.

وفي خلال هذه الحقبة تزايدت قناعة الإنسان بأن التكنولوجيا يمكنها أن تغير كل حياته على نحو دائم ومستمر، وذلك بفضل نجاحها في إزالة مظاهر التهديد، والخطر من العالم الذي يعيش فيه بالإضافة إلى ما منحته من قدرة على ضبط بيئته والتحكم فيها، وقد أدَّى هذا الاقتناع حتى خلال عصر التنوير، برغم أن هذا كان على نحو أقوى وأعمق في القرن التاسع عشر، إلى وجود فكرة التقدم ـ وهي الفكرة التي مؤداها أن الإنسان يتجه نحو عصر جديد، وهو عصر يُعد بالنسبة إليه كل تاريخ الإنسان السابق، هو تاريخ بلا معنى أو مغزى.

وقد ظهر النجاح العلمي في البداية وعلى نحوٍ واضح للغاية في مجالات الفيزياء والفلك، ثُم فيما بعد في مجال الكيمياء. وقد أصبح المنهج الرياضي أكثر أهمية على نحو متزايد ومطرد، وسرعان ما اكتسبت فكرة أن الرياضيات علمُ أصيل أساسًا ومبنى على أرضية صلبة. فالعلم الأصيل والجدير بالثقة هو العلم الذي يمكن التعبير عن قوانينه الخاصة بالمادة «الجامدة»، في حدود ومصطلحات رياضية.

وقد أدَّى التقدم العظيم الذي تحقق فى مجال الفيزياء إلى الاعتقاد بأن المنهج المستخدم فى الفيزياء هو فقط المنهج الوحيد الممكن. وأدى هذا بدوره إلى الاعتقاد بأن العلم الحقيقي إنما يُمارس فقط حيث يطبق هذا المنهج، ومن ثم فإن الواقع يوجد ويتجسد فقط حيث يكون بالإمكان تطوير هذا المنهج. وهكذا اكتسبت (المادية) أرضًا من خلال الاعتبارات النظرية، وانتشرت على نحو سريع، وذلك من خلال خبرة الإنسان الوجودية والحياتية. فقد كشف التقدم التكنولوجي عن مستقبل تتم فيه وعلى نحو مستمر إزالة كل صور البؤس الإنساني الممكنة، بالإضافة إلى أن هذا التقدم التكنولوجي قد جعل الناس يعتقدون أن هذا العالم الذي تحرر فيه الإنسان من هذا البؤس العظيم هو فقط العالم الذي يمكنهم توقعه. فقد ظهر للناس فى هذه الفترة أن العالم «الآخر» ليس سوى عالم من صنع الخيال، ومن سمات الوهم، فهو عالم يُعبر فيه الإنسان عن هروبه من الواقع. ولكن هذا الهروب من العالم كان يمكن أن يكون له فى الماضي معنى ومغزى هام، وذلك عندما كانت الحياة فى هذا العالم غير محتملة، وفوق طاقة البش، ولكن هذا الهروب أصبح وعلى نحو جلي عدوًا للتقدم، وذلك بمجرد أن أصبح واضحًا لنا أنه بإمكان الإنسان من حيث المبدأ قهر البؤس الإنساني والتخلص منه نهائيًا.

بالإضافة إلى أن هذه العلوم الطبيعية قد أكدت على وجود «الحتمية الشاملة والكلية» ومن ثم فهي بتأكيدها على أن هناك بين (الحوادث Events) علاقة علِّية (سببية)، وأن هذه العلاقة بين الأحداث علاقة غير منفكة، أصبح بالإمكان القيام بعملية «حساب» أو «تنبؤ» بكل «حدث» مستقبلٍ من الحدث الذي كان قد سبقه، فالاعتقاد بأن هذا المنهج العلمي

ينطبق أيضًا على كل صور الواقع قد أدى إلى الامتداد بهذا الاتجاه إلى «الحتمية» من مجال الطبيعة غير الحية إلى الطبيعة الحية، ثم فيما بعد إلى عالم الإنسان.

وقد بُذِلت فى هذا الوقت محاولات جادة ومستميتة استهدفت النظر إلى الإنسان على أنه كائن محتوم، أي تنطبق على كل تصرفاته نفس مقولات الحتمية التي تنطبق على الطبيعتين الحية وغير الحية؛ وقد ترتب على ذلك اعتبار «حرية الإرادة» وَهْمًا. وقد نتج عن ذلك شيوع النزعة المادية بين العلماء والفلاسفة على السواء، وانتقال هذه المادية من مجالات العلم والفلسفة إلى دوائر أكثر اتساعًا فى المجتمع. ومع ذلك فقد كان هناك جهد متصل للوقوف فى مواجهة هاتين النزعتين؛ «الحتمية» من جهة و«المادية» من جهة أخرى. أما فى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فقد كان التفكير موجهًا، وذلك إلى حدٍّ بعيد لمحاولة التأليف بين (العقل) و(المادة)، وبين (الحرية) و(غياب هذه الحرية).

ويبدو أن هذا الاتجاه الحتمي والمادي إلى العالم قد تأكد وتدعم فى ذلك الوقت بالتطورات التي حدثت فى مجال علم الأحياء، فقد وضع دارون Darwin بكتابه (أصل الأنواع) ١٨٥٩ فكرة التطور فى مكانة مرموقة؛ وهي الفكرة التي كان قد تم التعبير عنها من قبل. فقد كانت العلوم الطبيعية تلقي الأضواء الكثيفة على الطبيعة الجامدة، وفى الوقت نفسه كانت فكرة أن الأنواع المختلفة والمتباينة للكائنات الحية قد انحدرت من أنواع أخرى غيرها، وذلك وفقًا لقوانين محددة تَدعم مظاهر الطبيعية الحية مهما كانت الصورة التي تتبدى فيها، بالإضافة إلى سيادة فكرة (الصراع من أجل الحياة) وشيوعها فى كتابات كثير من الفلاسفة؛ بل

إننا لا نجانب الصواب لو قلنا: إنه قد حدث نوع من الدمج لهذه الفكرة فى صميم السياسات الاقتصادية الكلاسيكية التي كانت سائدة فى هذه الفترة؛ فقد كانت هذه الفكرة فكرة مثيرة وجذابة للغاية.

فإذا كان هناك وحدة فى عالم «الطبيعة الجامدة غير الحية» ووحدة فى عالم «الطبيعة الحية»، ألا يمكن أن يكون هناك ثمة رابطة أو علاقة بين هذين العالمين، وإذا كان ذلك كذلك، فأين يمكننا أن نعثر على هذه العلاقة أو هذه الرابطة؟ هل لَمَّ تتطور «الطبيعة الحية» عن الطبيعة الجامدة غير الحية؟ ومن ثم فقد كان هناك ـ من حيث المبدأ والجوهر ـ تمايز حقيقي وأصيل بينها وبين الطبيعة الجامدة غير الحية؟ والحق أن نظرية التطور قد فتحت أمام المادية مجالًا جديدًا وأُفقًا أرحب، وظهر أيضًا أن فكرة التطور تدعم الطبيعة المادية التي تحكمها علاقة السببية، وأن هذه المادية والسببية تسود الواقع كله، بالإضافة إلى أنها كانت تجعل فكرة «ديكارت» فى (الآلية الشاملة) فكرة أكثر جاذبية، بجانب أن نظرية التطور قد أعطت الإنسان إحساسًا بالتضامن وبالتكافل مع الطبيعة الحية، وقد شعر الإنسان بأن عليه بطريقة أو بأخرى، ليس فقط القيام بعملية تطوير وتعميق هذا الإحساس، بل وصياغته فى صورة عقلية منطقية.

وشهدت نفس هذه الفترة ظهور «علم النفس التجريبي» كعلم متميز ومستقل، بحيث لم يعد يُحسب مباشرة على الفلسفة، وقد كان الفلاسفة فى الأصل هم الذين يمارسون علم النفس التجريبي، ومن هؤلاء ـ على سبيل المثال ـ فنت Wundt فى ألمانيا، وهيمانز Heymans فى هولندة. ولكن سرعان ما ظهر عالم النفس المتخصص الذي لم يعد مهتمًا بالفلسفة باعتبارها

كذلك. وفى هذه الفترة أيضًا نجحت إحدى مدارس علم النفس فى أن تحقق لنفسها شيوعًا كبيرًا، وهي المدرسة التي يُشار إليها عادة بالنزعة النفسية Psychologism. والحجة الرئيسية لهذه النزعة النفسية تقوم على أنه من الممكن الرجوع بكل مظاهر المجتمع الإنساني المتنوعة والمتعددة مثل «الدين» و«الفلسفة» و«القانون» إلى «علم النفس»، وأنه بالإمكان فهمهما فهمًا كاملًا فى ضوء «علم النفس»؛ وذلك لأنهما فقط، وعلى نحو بسيط وواضح عبارة عن تركيبات أو بناءات سيكولوجية فحسب. فقد وجه هؤلاء المفكرون انتباههم إلى «أصول الظاهرة النفسية، وهي تلك الظاهرة التي سعوا جاهدين إلى فهمها داخل العلاقة الطبيعية للعلة والمعلول أو الارتباط بين السبب والمسبب.

وكذلك كان للتطور الذي دخل على علم التاريخ أهمية كبرى، فكما فى مبادئ العلوم الطبيعية ومنهجها فإن مبادئ التاريخ الأساسية ومنهجه كعلم حديث، إنما تعود إلى القرن السابع عشر. وبحلول القرن التاسع عشر حقق علم التاريخ نموًا ونضجًا كاملين، وكان يُمارس بالفعل تأثيرًا عميقًا على فكر علماء الطبيعية، بل كان يُمارس هذا التأثير العميق على هؤلاء الذين لم يكونوا بأنفسهم مهمومين بهذه العلوم الطبيعية، وإنما بدراسة الأدب وفقه اللغة المقارن والتاريخي والعلوم الاجتماعية والقانونية والفلسفة واللاهوت. وبدأ الإنسان ينظر إلى العالم على أنه فى حركة دائبة وسيلان دائم، وأصبح مهتمًا، على نحو أكثر، بما هو (متحرك) و(متغير) أكثر من اهتمامه بما هو (ساكن) و(ثابت)، ومهتمًا بالأصول أكثر من اهتمامه بتركيب الواقع وبِنْيَتِه.

وكانت علوم الطبيعة والتاريخ، فى هذه الفترة، تُولى احترامًا واهتمامًا

عظيمين بالواقعة Fact. فقد كانت (الواقعة) فى المجالين هي نقطة البدء الوحيدة والممكنة للوصف والجدل العلميين. وخلافًا لفلسفة «كانط» لم يكن للفكرة التي تزعم أن الواقعة هي فقط واقعة داخل إطار نظرية محددة؛ مما يؤدي إلى افتراض مسبق لفعالية الذهن الإنساني؛ أقول: لم يكن لهذه الفكرة ثمة وجود على الإطلاق. وإنما اختفت تمامًا. وعلى أساس هذا الافتراض، أعني الاعتراف بوجود (الواقعة المجردة) وعدم الاعتراف بفعالية الذهن الإنساني وتدخله فى سير هذه الوقائع، يمكن أيضًا تفسير علم التاريخ تفسيرًا ماديًا.

وتدعم هذا الوعي التاريخي بالاستخدام المتزايد والمتنامي لنظرية التطور فى علم الإحياء، وهو الاستخدام الذي أصبح بدوره ممكنًا فقط على أساس من وجود مثل هذا الوعي التاريخي. فقد كان بإمكان علم الأحياء أن يقدم العون لتفسير التاريخ تفسيرًا يتفق ونموذج التفسير الموجود فى العلوم الطبيعية. وبعبارة أخرى أصبحت الواقعة أو الحادثة التاريخية (محتومة) تمامًا كما هو الشأن فى الحادثة الموجودة فى عالم الطبيعة الجامدة غير الحية، وقد نتجت هذه الفكرة عندما ساد الاعتقاد بأنه بالإمكان أن ننظر إلى الإنسان ونفهمه فهمًا كاملًا باعتباره ظاهرة علمية طبيعية خالصة، طالما أن ما ينطبق على الإنسان كفرد يُفترض فيه أن ينطبق بالمثل على تاريخ المجتمع الإنساني.

إن كل تركيبات أو بُنَى المجتمع الإنساني كان ينظر إليها من منظور تاريخي، وأُعتبر التفسير التاريخي التفسير الوحيد الممكن، وفى الوقت نفسه هو فقط التفسير الذي يُقدم للظواهر الإنسانية تفسيرًا مرضيًا ومقنعًا. فما أن نضع أيدينا على الدليل الكافي الذي يتعلق بأصل أي من

تلك البناءات أو التركيبات الاجتماعية وتطورها مثل اللغة أو الضمير الخُلقي لجماعة من الجماعات، فلن يكون هناك مجال لإثارة أي تساؤلات. وما أن نضع أيدينا على الكيفية التي خرج بها أحد الأبنية الاجتماعية إلى حيز الوجود، أعني أن نعرف تاريخه وحركته؛ فلن تكون بنا عندئذ ثمة حاجة لأية تفسيرات أخرى. وأدَّى هذا إلى وجود ما يُمكن أن نصفه بأنه نوع من «الحفريات» التي تتم تحت الأبنية الاجتماعية المختلفة، وذلك لكي نكتشف نقطة ارتكاز بعيدة ومناسبة للنظر من خلالها على البناء الاجتماعي الحاضر، أو الحادثة موضوع البحث. فقد كان لهذا الوعي التاريخي أهمية قصوى وحاسمة، وذلك فيما يتعلق بتطور ونمو كثيرٍ من العلوم، وتاريخ الأديان، واللغة (اللسانيات)، لأن هذا الوعي التاريخي»، برغم أنه فى حقيقة الأمر لا يخلق هذه الظواهر، فهو بالتأكيد يعمل كمثير أو كدافع لهذه الظواهر لتؤدي عملها بفعالية وكفاءة عاليتين.

وقد كان لكل هذه الظواهر تأثير عميق على ما لدى الإنسان المعاصر من معنى للوجود؛ فقد جعلت من هذا المعنى معنى «نسبيًّا»، بل إن هذه النسبية التي يتصف بها هذا المعنى كانت فى تزايد مستمر. فإذا كان لكل ظاهرة تاريخها، وإذا كانت الصور الأولى التي تطور عنها كل (تركيب) أو (بناء) اجتماعي مختلفة عن تلك الصور التي ظهرت فيما بعد، فمن المؤكد أن كل هذه (البناءات) و(التركيبات) ستكون (نسبية): فهل لم يكن الإنسان ذاته موجودًا نسبيًا؟ بمعنى أنه ظهر فى لحظة زمنية ما من لحظات التاريخ ثم نطور فيما بعد بمقتضى قوانين ضرورية، ولكنه كأي ظاهرة أخرى يتصف بأنه وعلى نحو جوهري غير ثابت، وبأنه متطور على الدوام.

فالشيء الوحيد والمؤكد والثابت الذى يُميز الإنسان هو المادة، وهي التي نجحت العلوم الطبيعية فى الكشف عن قوانينها. فإن كل شيء يقوم الإنسان باكتشافه وكل شيء يقوم بإيجاده ليس إلا ظاهرة مصاحبة للمادة، فهو وكما كان يحلو للفلاسفة الماديين فى ذلك الوقت أن يصفوه (إخراج المخ) أو (نتاج المخ).

فإن العلمّ يُعد واحدًا من أكثر العوامل أهمية التي علينا أن نفهم على ضوئها فكرة الوجود لدى الإنسان المعاصر، ومع ذلك فإن العلم ليس وحده الذي يقدم لنا الخلفية اللازمة لفهم هذه الفكرة التي لدى هذا الإنسان عن الوجود، ولا لفهم الفلسفة التي نتجت عنها؛ فقد ساهمت بعض عناصر أخرى من فكر القرن التاسع عشر فى تكوين خلفية مشكلة الفلسفة المعاصرة وصياغتها. وقد أشرتُ بالفعل إلى ذلك التقدم السريع والمتلاحق الذي أحرزته «التكنولوجيا» فى علاقتها بالعلوم الطبيعية. وقد كان لهذا (التقدم التكنولوجي)، بالإضافة إلى ذلك، تأثير عميق للغاية على (الموقف الاجتماعي): فقد ساهم هذا التقدم وبدرجة كبيرة فى ظهور الطبقة العاملة، أو ما يُسمي بالبروليتاريا؛ ومن ثم ظهور «المشكلة الاجتماعية» الهامة فى القرن التاسع عشر.

فقد لعب فكر «كارل ماركس» دورًا حيويًا فى تشكيل وصياغة وعي الإنسان بموقفه الاجتماعي. فلم يؤكد (ماركس) فقط على أن المجتمع ينقسم إلى (طبقات)، وإنما أسهم، بالإضافة إلى ذلك، فى تكوين وعي الإنسان بهذا الانقسام وذلك بالتركيز عليه، وتقديمه على أنه يُمثل توترًا حادًا فى المجتمع. وقد عملت تعاليم (ماركس) على ظهور فكرة (التقدم) فى أذهان طبقة البروليتاريا «العمال» الذين كانوا يشعرون بالفعل بأنه قد

تم استبعادهم من العالم؛ فالمادية العملية Practical materialism التي كانت بالنسبة للطبقة العاملة هي النتيجة التي نتجت عن استبعاد كل نشاط يختص بالذهن والروح قد أعطاها (ماركس) بتعاليمه أساسًا نظريًا. فطبقًا لمذهب (ماركس) فى (المادية الجدلية) dialectical materialism كانت علاقات الإنتاج هي، وعلى الدوام، القوة الدافعة، والمحركة للتاريخ، وبعبارة أخرى هي القوة الدافعة والمحركة للتقدم الإنساني. ونتيجة لذلك تحول شوق الإنسان الديني للخلاص الفردي والجمعي فى إطار هذه العلاقات إلى رغبة فعالة وملحة فى الخلاص والتحرر الذي يمكن فقط تحقيقه والحصول عليه داخل حدود هذا العالم الواقعي.

وهكذا أثار (ماركس) مشكلة الفلسفة التي تستهدف تغيير العالم، وذلك فى مواجهة الفلسفة التي تستهدف مجرد فهم العالم فقط. ومع ذلك ظلت الفكرة السائدة فى القرن التاسع عشر تستلزم أن يظل (النظر) و(العمل) متمايزين، أعني أن تكون (النظرية) و(التطبيق) كل منهما متميزًا عن الآخر. فالإنسان «يفهم» و«يعرف» فى الفلسفة والعلم، ولكنه (يفعل) و(يعمل) فى إطار الصور الاجتماعية والسياسية التي ينشأها فى العالم. وقد فرضت الجماعات الأوروبية الرائدة والضاغطة (أعني الجماعات الأوروبية التي تملك في يدها مقاليد الأمور وزمامها)، أقول: إن هذه الجماعات فرضت نموذجها وطرائقها فى التفكير والعمل على المجتمع الأوروبي، ثم شرعت، فيما بعد، فى عملية فرضها على العالم كله. فلم يكن القائمون بالاستعمار وأصحاب المستعمرات بحاجة إلى أية تبريرات وتعليلات لما يقومون به من أعمال وممارسات، برغم أنهم فيما بعد حاولوا فى بعض الأحيان تقديم بعض التبريرات لما قاموا به

من أعمال وممارسات، برغم أن هذه التبريرات قد ظهرت فى اعتقاد رديءٍ. فقد تم على نحوٍ عام التسليم بهذه الاتجاهات الاستعمارية كواقع وحقيقة؛ وذلك لأن سمو الرجل الغربي وتفوقه كانت أمورًا قد أُخذت مأخذ التسليم.

وقد كان لكل هذه العوامل آثارًا خطيرة ونتائج بعيدة المدى على التفكير الديني فى القرن التاسع عشر. فقد نجح المنهج التاريخي فى أن يخترق نطاق الفكر اللاهوتي والديني ويتحدى الدعاوى المطلقة التي تقول بها المسيحية؛ فانقسام المسيحية الذى كان نتيجة لحركة الإصلاح قد كشف الديانة المسيحية وعرَّاها وجعلها هدفًا لإمكان حدوث مثل هذا التحدي. فالدراسة التاريخية للدين المقارن بدأت بحماس شديد، ثم احتلت وإلى حد بعيد مكان اللاهوت، بل إنه حتى في عصر التنوير سادت الفكرة التي تقول إن على كل فرد أن يكتشف الله بنفسه وبطريقته الخاصة، ومن ثَمَّ تصبح ديانات العالم المختلفة متساوية فى القيمة. فلا تمايز بين الأديان وإن ما يوجد بينها من اختلافات هي فقط اختلافات (برانية)، أعنى اختلافات تاريخية فحسب. فالأديان، من حيث الجوهر والماهية دين واحد.

وكان من الواضح أن هذا «التعرف» و«الانفتاح» على الأديان الأخرى يتعارض بل ويتناقض مع إحساس الإنسان الغربي بالتفوق والتميز. ولكن الحق أن هذا الإحساس بالتفوق كان فى الأساس معتمدًا كلية على ما قدمه هذا الإنسان الغربي فى مجالات العلوم الوضعية والتكنولوجيا والاقتصاد. وفى واقع الأمر فإن أصول هذه الفعاليات لم تخضع أبدًا لعمليات النقد والفحص مما ترتب عليه أن العلاقة بين «الخبرة الدينية

للإنسان الغربي من جهة والعلم والتكنولوجيا الغربية من جهة أخرى لم تكن على الإطلاق واضحة فى ذهن إنسان القرن التاسع عشر. وقد عبرت النزعة المادية عن نفسها هي الأخرى، أعنى كما حدث فى النزعة الاستعمارية: فبانفصال الدين عن الحياة الإجتماعية والعلمية أصبح معناه فى حياة الفرد والمجتمع ككل يتضاءل باستمرار، حيث لم يعد بذى قيمة فى توجيه العامِل أو العالِم على السواء: فقد كان كلٌ من الاثنين يبحث لنفسه عن عالم جديد.

فى هذا الوقت كان إسهام الفلسفة وتأثيرها على فكرة الإنسان عن الوجود تأثيرًا محدودًا للغاية. فمن بين الشخصيات الثلاثة العظيمة فى الفلسفة لم يكن لكيركجارد ونيتشه حتى ذلك الحين أي تأثير. وإذا كان (ماركس) قد بدأ يمارس فى ذلك الوقت تأثيرًا واسعًا وقويًا إلا أن هذا التأثير كان لفترة ما مرتبطًا ارتباطًا أساسيًا بالمجال السياسي. وفى هذا الوقت شعرت الجماعات الرائدة والضاغطة بأن حاجتها إلى التأمل الفلسفي العميق هي حاجة يسيرة وضئيلة، بل إننا قد لا نجانب الصواب لو قلنا: إن هذه الجماعات كانت ترى أنه ليس بها حاجة إلى هذا التأمل الفلسفي العميق. فقد كان تفكيرها فى الأساس محددًا، سواء بوعي منها أو بغير وعي، بوضعية (أوجست كومت) Comte، هذه الوضعية التي بالرغم من أنها لم تكن بأي معنى من المعاني تُستهدف كفلسفة مادية قد ظهرت على أنها تتلاءم وتنسجم على نحو غاية فى اليسر والسهولة، مع دعاوى المادية التاريخية فى ذلك الوقت.

ومع ذلك فنحن نقع فى الخطأ لو أننا فقط وضعنا فى اعتبارنا عند النظر فى فلسفة النصف الثاني من القرن التاسع عشر تأثير هذه الوضعية وما طرأ

عليها من تعديل وتطوير. فقد كانت هناك اتجاهات أخرى تمارس عملها، بالرغم مما كان لها من تأثير بسيط خارج نطاقها وأصحابها؛ وذلك لأن معاني هذه الاتجاهات ودلالاتها لم تكن ظاهرة أو واضحة للفكر السائد وقتئذ. فقد ظل لنزعة (مين دي مران) Maine de Biran الروحية تأثير فى فرنسا وكانت فعالة فى اتجاهات مختلفة (الكييه ـ لانجنو ـ رافيسون، لاشلييه) A Laquier, Langneau, Ravaisson Lachelier وكان (نيومان) Newman نشطًا فى إنجلترا: أما فى ألمانيا فقد كانت تتم هناك عملية إرساء للمبادئ الأولى لفلسفة القيم، كما ظهرت لدى (لوتزة) Lotze. وفلسفة «الظاهريات» كما عند (بولزانو ـ وبرنتانو) Bolzano, Brentano. ومع ذلك فإن هذه الاتجاهات الفلسفية لم تحظ، آنئذ إلا باهتمام محدود. كما تم لفترة ما إقصاء فلسفات (ماركس) و(كيركجارد) و(نيتشه) إلى تخوم الفلسفة، واعتبارها فلسفات ثانوية، ونُظر إليها على أنها فلسفات ثانوية، كما نُظر إليها على أنها تثير الاهتمام فى حدود مجالات السياسة والاقتصاد والأدب فحسب.

إن هذه الضحالة العامة والسطحية السائدة كانت هي السبب الرئيسي والحقيقي الذي جعل بعض المفكرين يدركون أنه من الضروري العودة إلى فلاسفة الماضي العظام. فالمفكرون الذين كانوا ـ فى الأساس مهمومين بدراسات تتعلق بفقه وتاريخ لغة الفلاسفة اليونانيين، أصبحوا فى ذات الوقت مهتمين بعظمتهم كمفكرين وفلاسفة. ولدينا، على سبيل المثال، جويت Jowett فى دراسته لأفلاطون، و(ترندلينبرج) -Trendlen bug فى دراسته لأرسطو. وأعتقد البعض الآخر أنه بالإمكان تعميق الفلسفة المعاصرة بالعودة إلى (توما الإكوينى) و(كانط) و(هيجل)،

فأعيد اكتشاف «كانط» فى ألمانيا، و«هيجل» فى إنجلترا وإيطاليا وهولندا. وقد مهد هذا كله الطريق لما سوف ينهض، وعلى نحو أساسي، بتحديد خريطة التفكير فى الربع الأول من القرن العشرين، واستمرت أهميته العظمى فى كل صور التفكير المعاصر.

٢ـ الخلفية الراهنة

لاشك أن هناك فى مكان ما يوجد خط يفصل بين فكر القرن التاسع عشر وفكر القرن العشرين. وبالطبع فإن هذا الخط الفاصل لا يتوافق على وجه التحديد مع عام ١٩٠٠. ولكن الفكرة العامة التي يُسلِّم بها المفكرون المعاصرون هى أن (روح) فكر القرن العشرين مختلفة ومغايرة لروح القرن التاسع عشر. ومن ثَمَّ فإن الخلاف بين المفكرين إنما يوجد فحسب حول التاريخ الذى حدث فيه هذا التحول والتغير. ويميل كثير ممن اهتموا بهذه الظاهرة إلى ضرورة وضع الخط الفاصل عند اللحظة التي انفجرت فيها الحرب العالمية الأولى فى ١٩١٤. بينما يضعه البعض الآخر قبل أو بعد هذا التاريخ. ولعل من الأفضل أن لا نرهق أنفسنا البتة بالبحث عن خط فاصل، وإنما علينا، ببساطة، أن نكون على وعي تام بحقيقة أن الفكر قد اتخذ بالفعل اتجاهًا مختلفًا وأن الدلالات والمؤثرات الأولى لهذا الاتجاه الجديد قد ظهرت بالفعل قبل نهاية القرن التاسع عشر.

وقد نال هذا التحول من كل مظاهر وفعاليات المجتمع؛ فى العلم والفلسفة، واللاهوت، فى الفن والتكنولوجيا، فى العلاقات الاجتماعية والسياسية والدين. ولكي نلقي الضوء على هذا (التحول فى الاتجاه) يلزم أن نركز مرة أخرى على بعض مظاهر العلم التي تتصف بأنها على

أكبر جانب من الأهمية ونجعلها نقطة انطلاقنا فى بحثنا. والفكرة التي لها أكبر قدر من الأهمية والتي ينبغي ملاحظتها والتركيز عليها قبل غيرها ليس ما حدث من تطور وتقدم داخل كل علم على حدة، وإنما التقارب أو الالتقاء بين العلوم المتعددة برغم ما يحدث فى هذه العلوم من تزايد فى التخصص: وبعبارة موجزة يمكننا أن نقول: إن حلم القرن التاسع عشر بعلم واحد موحد بحسب مقتضيات منهج العلم فى العلوم الطبيعية قد أخفق ولم يتحقق، ومع ذلك فإن هذا الإخفاق نفسه هو الذى مهد السبيل أمام نظرة شاملة للعالم، بالإضافة إلى أن العلم الطبيعي لم يكن معارضًا للتاريخ كمعقل أخير عليه أن يحاول غزوه واقتحامه، وإنما أصبح العلم ـ بمعنى معين ـ تاريخًا، وأصبح التاريخ أيضًا ـ وبمعنى معين علمًا طبيعيًا. وفى هذه العملية، أخذ علم الأحياء يلعب دورًا على قدر عظيم من الخطورة والأهمية.

إن فكرة الإنسان الحديث عن الوجود قد تحددت، وإلى حد بعيد للغاية، بكل من «العلم الطبيعي» من جهة و«التاريخ» من جهة أخرى. وعلى وجه التقريب فإن ما كنا قد أشرنا إليه بالتحول فى الاتجاه قد حدث فى هذين العلمين عند نهاية القرن التاسع عشر، أو على الأقل قد عبَّر عن نفسه وللمرة الأولى فى هذه الفترة، بل إننا نستطيع، إذا كان مدار بحثنا هو العلوم الطبيعية، أن نُحدد تاريخًا. وهو ختام القرن نفسه. ففى عام ١٩٠٠ قدم (ماكس بلانك) Max Plank نظرية (الكوانتم) فى علم الفيزياء، وهي النظرية التي أرست أساس الاتجاه الجديد فى الفكر العلمي الذى كان عليه أن ينهض بمهمة الانتقال والتحول عن الفكرة الكلاسيكية للعلم الطبيعي إلى الفكرة الحديثة لهذا العلم. ولكن هذا لا

يعني أن العلم الطبيعي التقليدي قد أنتهى بهذا الاتجاه الجديد، وإنما الذي حدث هو أنه قد تم استيعابه فى منظور أوسع؛ حيث ظل صحيحًا بالنظر إلى ذلك الواقع الذي قام من قبل دراسته بنجاح، ولكنه برغم هذا يصبح غير صحيح، وذلك بالنظر إلى تلك المستويات الجديدة من الواقع، والتي تتصف بأنها الأعمق والأبعد من سابقتها، وهي المستويات التي بدأت العلوم الطبيعية توجه إليها انتباهها واهتمامها.

لقد فقدت تصورات «العلية» و«الحتمية»، وهي تصورات الفيزياء الكلاسيكية، صحتها المطلقة، حيث ظهر أن هذه التصورات تعمل فقط داخل نطاق محدد، بل إن أساسها النظرى قد أثار مشكلات ذات طابع فلسفي، كان لها طابعها العلمي الطبيعي. وقد أدى هذا، بدوره إلى اختفاء الافتراض الذي كان يزعم أن العلم الطبيعي يتضمن بالضرورة إنكارًا للحرية الإنسانية. لأنه إذا كانت «الحتمية» ليست صحيحة فى حالة الطبيعة الجامدة (غير الحية) أو أنه على الأقل لم تتم البرهنة أو التدليل على وجودها فى مواقف معينة، فكيف إذن يمكن التدليل عليها تدليلًا أولانيًا apriori على أنها صحيحة فى حالة الطبيعة الحية والإنسان؟ ومهما يكن الاختلاف بين (اللاتحدد) فى بعض العمليات الفيزيقية وبين (الحرية)، فإن اكتشاف اللاتحدد أو اللاتعين منح الحرية فرصة طيبة، وأتاح لها إمكانية التعبير والظهور.

إن العلم الطبيعي الكلاسيكي كان موجهًا بفكرة محددة عن»الفهم« understanding؛ فالشيء الذى يمكن فهمه هو فقط الشيء الذي يمكن تصوره، أعنى يقبل أن يكون موضوعًا للتصور Conceivable. وقد كانت «الحتمية» فكرة يمكن أن تكون، على نحوٍ أو آخر، موضوعًا

للتصور أو الإدراك؛ أعنى أنها فكرة يمكن لنا أن نتصورها. فإذا لم يُعد بالإمكان تقديم تعريف لهذه الفكرة، فإن (إمكانية التصور) -conceiv ability ومن ثم الطريقة السائدة فى الفهم تصبح شيئًا لا معنى له وتفقد لذلك أهليتها. ففي علم الفلك فقدت إمكانية التصور أهليتها؛ لأنه كان من الضرورى اللجوء إلى هندسة (لا إقليدية). وقد أتاح هذا شيوعًا عظيمًا لتلك التساؤلات التي كانت نظرية (إينشتين) Einstein فى النسبية قد فرضتها بإلحاح ووضوح شديدين. فما هو الزمان؟ وما هو المكان؟ وما هي الحركة؟ كل هذا أظهر وبجلاء كافٍ كيف أن طريقة جديدة فى «الفهم» باتت شيئا ضروريًا ولا غنى عنه.

وعلى ذلك واجه علماء العلوم الطبيعية عـددًا من المشكلات والتساؤلات التي كانت، بحكم العرف والتقليد ذات طابع فلسفي. وقد خلع هذا بدوره على الفلسفة أهمية محورية جديدة، بحيث أصبحت أكثر من مجرد بحث تأملى نظرى خالص وزائد عن الحاجة كما كان ينظر إليها فى الماضي القريب، فلم يُعد عالم الفيزياء يتساءل فحسب عن ما هو «الفهم»، وما المقصود «بعملية الفهم»، أو ما إذا كان من حيث المبدأ يقوم بعملية معرفة؛ ألا يمكن أن يكون عمله العلمي فى حقيقته نوعًا من التوافق والعمل مع الطبيعة بأكثر من كونه مجرد محاولة لفهم هذا العالم الطبيعي؟ وإذا كانت العمليات الطبيعية الضخمة تحدث وفقًا لقوانين يمكن التعرف عليها وإدراكها، وإذا كانت العمليات الطبيعية الأصغر تبدو على أنها مستثناه من هذه القوانين، فهل هو فى الحقيقة يقوم بعملية (فهم)، أو أنه، ببساطة يتنبأ على أساس قوانين إحصائية؟ الحق أن احتمالية عملية التنبؤ قد احتلت ـ فيما يبدو ـ ما كان ليقين الفهم من مكانة.

وقد كان هناك، مع ذلك، عاملُ آخر لعب دورًا هامًا فى هذه العملية. فقد قام العلم الطبيعي الكلاسيكي بعملية تطوير لصورة معينة لكون كان من الضرورى أن يظهر على النحو الذي ظهر عليه؛ أعنى أنه لم يكن من الممكن لهذا الكون أن يظهر على نحوٍ مغاير أو مخالف لهذه الصورة التي ظهر فيها. وكانت نقطة الانطلاق فى رسم هذه الصورة هي هذا الكون كما يسكنه الإنسان ويتصوره، وهي بداية تُعد، فى ذاتها، بداية معقولة ويمكن تصورها؛ ومن ثم فإنه إذا كان هناك ثمة وجود لكون آخر فيجب أن يكون لهذا الكون نفس (البنية) أو (التركيب) مما يعني أن (بنية) و(تركيب) هذا الكون كانت أكثر أهمية من (تاريخه). ولكن علماء الطبيعة المحدثين قد هالهم، برغم ذلك، حقيقة هذا «التاريخ»، الذى كان بالفعل تاريخًا واقعيًا وحقيقيًا، ولم يشغلوا أنفسهم على نحو مسبق، بفكرة المعقولية، وذلك لأن هذه (البنية) تُعد هي نفسها انحرافًا عن الأسلوب الكلاسيكي فى التفكير؛ فلم يُعد الكون كونًا، إنما «واقع» تصادف وجوده جنبًا إلى جنب مع إمكانيات أخرى متكافئة. فالكون هنا هو «هذا» الكون الذي يتميز بخاصيته «الفريدة»، تلك الخاصية التي يتصف بها اعتمادًا على ما له من (تاريخ) خاص و(بنية) متميزة.

وقد أدى هذا، من حيث المبدأ، إلى سد الفجوة التي كانت تفصل بين (العلم) من جهة و(التاريخ) من جهة أخرى. فعلم الأحياء الذى ظهر فى الفترة السابقة، على أنه (الحلقة) أو (الوصلة) التي يمكن عن طريقها رد جميع العلوم «التاريخية» إلى العلوم «الطبيعية»، ظهر مرة أخرى على أنه «الحلقة» أو «الرابطة»؛ ولكن على نحو مغاير. فقد تم فى البيولوجيا الكشف عن كل من الطابع العلمي الطبيعي من جهة والطابع التاريخي

من جهة أخرى، ومن ثم تصدى هذا العلم، وعلى نحو مثير للإعجاب، لمهمة إظهار وتوضيح كل من الجوانب التاريخية للطبيعة هذا من ناحية، والجوانب العلمية الطبيعية للتاريخ وهذا من ناحية أخرى. وفى الحقيقة كان يلزم لعلم البيولوجيا لكي ينجز هذه المهمة بنجاح أن يطور، وعلى نحو أكثر عمقًا ودقة فكره. وقد واجه التفسير الحتمي الخالص لفكرة التطور صعوبات جمة؛ حيث ظهر أن هناك شيئًا ما من قبيل ما يُمكن اعتباره كمالًا جوانيًا وغائية أصيلة فى الحياة، أعنى أن هناك (بنية) متميزة يختص بها الكائن الحي، ومن ثم فإن تفسير هذا الكائن الحي تفسيرًا يتفق والفكر العلمي السائد آنئذ يُصبح ممكنًا طالما كان الاهتمام موجهًا فقط إلى أجزاء الكائن الحي، ولكنه يُصبح غير ممكن إذا ما كانت الحياة ككل هي موضوع الاهتمام والبحث. وكما أظهر البحث الذى قام به (دريتش Driesh) وآخرون، فإن الحياة تعبر عن نفسها باعتبارها (بنية) تتألف من أكثر من مجرد حاصل جمع أجزائها.

وقد كان على علماء البيولوجيا أن يحاولوا (فهم) هذا الموقف بالصورة الملائمة، علمًا بأن السؤال عن ما يعنيه (الفهم) قد خطر بالفعل على أذهانهم. وكما برهن (علم الاجتماع) على أنه علم ضروري ولازم لدراسة تاريخ الإنسان، فقد فرضت المشكلات الاجتماعية والتاريخية نفسها ـ هي الأخرى ـ أمام علماء الأحياء. وقد تصدى (لامارك) La-marck و(دارون) Darwin بالفعل لهذه المشكلات. ومع ذلك، فإن هذه المشكلات قد ظهرت الآن فى صورة أكثر تعقيدًا. وذلك لأن علماء التطور، فى ذلك الوقت، لم يكن مطلوبًا منهم مجرد تحديد أو تعيين مكانة الأنواع المتعددة للحياة الحيوانية فى تاريخ الكائنات الحية. بالإضافة إلى

أن علماء التطور قد تبينوا أنه من الضرورى أن يحددوا أو يعينوا على نحو «بنائي» المكانة الحالية لأنواع الحيوان الموجودة، وذلك بالنظر إلى الأنواع الأخرى فى المملكة الحيوانية، وعالم النبات، والمناخ، والتربة، والإنسان. فقد كان تصور «العالم المحيط أو البيئة» umwelt وهو التصور الذى جاء به (فون اكسكول)١٩٤٤ ـ ١٨٦٤ Von uexküll Jacod المعادل البنائي لتصور التطور.

ويضعنا هذا أمام مظهر من المظاهر الأساسية والحيوية فى تطور العلوم المختلفة من حيث علاقتها بالتحول فى الاتجاه الذى كنا قد أشرنا إلى أنه قد حدث فى نهاية القرن التاسع عشر. فقد كانت العلوم الطبيعية الكلاسيكية مهتمة بالبحث والسؤال عن العلاقات «السببية». فقد بدأت فروع من العلم مختلفة تمامًا عن العلوم الطبيعية، ومنها التاريخ، تبحث هي الأخرى، وتسأل عن العلاقات «السببية». وبالرغم من كل التغييرات التي طرأت على أفكار الإنسان وذلك فيما يتعلق بأفكار «السببية» و«الحتمية» فلم تستبعد هذه العلوم البحث عن العلاقات «السببية»؛ وذلك لأن اهتمام الإنسان بالبحث فى «أصول» genesis الظواهر قد وجد، مع ذلك معادلًا له فى الاهتمام الموجه إلى «بنية» struc-ture هذه الظواهر. فنحن لا نكون فقط على وعي بأن لمعرفتنا بالأصل التاريخي وما طرأ عليه من تطور أهمية كبرى فى فهمنا للواقع والتعامل معه، وإنما نعرف أيضًا أن (البنية) الراهنة لهذه الظواهر هي بالمثل على درجة كبيرة من الأهمية فى فهمنا لهذه الظواهر. ونحن ندرك، من ناحية أخرى، أن هذه «البنية الراهنة» للظواهر لها «سبق منطقي» precedence logical، سواء كان هذا السبق فى الحاضر أو كان فى الماضي، وذلك طالما

كان علينا أن نعرف ما هي تلك الظاهرة التي نقوم ببحثها وذلك قبل أن نحاول اقتفاء أثر أصولها.

ويزودنا (علم اللغويات) بمثَل واضح للغاية لهذا التطور، فقد ظهر البحث التاريخي والمقارن للغات فى القرن التاسع عشر، وحتى عندما كان لعلم اللغة المقارن توجه تاريخي وكان مهمومًا بالمشكلات الخاصة بمحاولة رد اللغات المتعددة والمتنوعة إلى أصل لغوي واحد، فإن القوانين اللغوية تم تعريفها بحسب النموذج الذي تُعرف به القوانين الطبيعية. وأظهر الأمثلة على ذلك وأوضحها هو ما حدث من اكتشاف للظواهر العديدة فى مجال «الصوتيات» خاصة. هذا الاكتشاف الذى ظهر على أنه قد وضُع، وعلى نحوٍ يبعث على الدهشة، بحيث يحتذى نموذج التعريف الموجود فى مجال القوانين الطبيعية؛ لقد كان لعلم اللغة المقارن الموجه وجهة تاريخية مزايا جد عظيمة، وكان لنتائج الدراسات اللغوية المقارنة التي تمت فى القرن التاسع عشر أهمية قصوى، وذلك فى المجالات الكثيرة المختلفة. ولكن كان علماء اللغة فى القرن العشرين مهتمين بدورهم بالجانب الخاص بتطور اللغات، وهو الجانب الذي لا يمكن أن نفهمه باعتباره شيئًا محددًا أو محتومًا: فقد كانوا يميلون إلى رؤية اللغة على أنها جانب من جوانب الوجود الإنساني، وأكدوا على أن (كل بنية) هذا الوجود الإنساني يمكن اكتشافها فى اللغة. إن «علم اللغة المقارن فى صورته البنائية» قد تطور فى البدايات الأولى لهذا القرن من خلال الجهد الذى قام به (دي سوسير) de Saussure، فهو الذى وضع النظرية البنائية synchronic فى اللغة مقابل النظرية التحليلية Dia-chronic فى اللغة. وكان للنظرية الأولى السبق على النظرية الثانية، طالما

كان ينبغي أن تفهم (البنية الراهنة) للغة قبل أن يكون ممكنًا البحث فى أصولها باعتبارها أصولًا لغوية حقيقية.

وقد ظهر، بجانب ذلك، تطور مماثل من جانب «علم النفس». فلا تزال نظريات ما يسمي بعلم نفس الأعماق depth psychology، كما ظهرت أولًا على يد «سيجموند فرويد» Sigmond Freud، ثم تطورت فيما بعد على يد كثيرٍ من علماء النفس الذين منهم «يونج» Jung و«أدلر» Adler وهى نظريات لا تزال. تعتمد فى الحقيقة اعتمادًا كليًا على الافتراض الأساسي لصحة مقولتي «السببية» و«الحتمية». ولكن دراسة علم نفس الأعماق، فى حقيقتها موجهة كليًا نحو «بنية» النفس الإنسانية. والحق أن هناك تعارضًا بين حدوس «علم نفس الأعماق» وممارساته من جهة وتبريره النظري من جهة أخرى. فبينما لا يزال «علم نفس الأعماق»، من حيث النظرية، يُدين بعمق لفكر القرن التاسع عشر، فإنه بقدر ما تكون أفكاره الأساسية هي محور الاهتمام، يكون قد مهد الطريق إلى علم نفس القرن العشرين بما له من توجه مختلف كليًا عن «علم نفس الأعماق». إن علم النفس الجديد لم يهمل البحث فى «أصول» النفس الإنسانية، ولكنه جعل محور التركيز على «البنية» الموجودة والراهنة لهذه النفس الإنسانية. فبالرغم من أن نقطة البدء فيه تقوم على فكرة «الحتمية»، إلا أنه قد أولى اهتمامًا عظيمًا ومتزايدًا بالحرية الإنسانية.

ويُعد علم النفس الفينومينولوجي، وهو العلم الذى تطور فيما بعد بتأثير من أفكار «هوسرل» Husserl، علم نفس «بنيوى» من حيث إنه يركز على فكرة وحدة الإنسان من جهة وتضامنه وتكافله مع العالم من ناحية أخرى، وذلك فى مواجهة علم النفس فى القرن التاسع عشر الذى

نظر إلى الإنسان على أنه يتألف من (مجموع من ملكات منفصلة ومتميزة).
والحق أن نظرة علم نفس القرن التاسع عشر للإنسان كان قد تم بالفعل ـ وذلك فى بدايات القرن العشرين ـ تجاوزها وذلك بواسطة علماء نفس الجشطلت Gestalt، هؤلاء الذين مهدوا السبيل إلى فهم وإدراك الوحدة بين (الإنسان) من جهة و(الحيوان) من جهة أخرى. فإن التطورات التي حدثت فى مجال علم النفس الجشطلت وعلم النفس الفينومينولوجي تماثل ما قد حدث فى مجال «علم الأحياء» Biology خلال هذا القرن. وتحتل نظرية (دلتاي) Dilthy فى الفهم مكانة عظيمة، وأهمية حيوية فى قضية علم نفس القرن العشرين، كما كانت لفكرة (دريتش) Driesch عن «عدم إمكانية رد» الكائن الحي، فكرة أساسية فى قضية «علم الأحياء».

وقد أدرك المؤرخون، كما أدرك علماء الطبيعة المحدثون أن ممارسة العلم والانشغال به لا تعني ببساطة «تسجيل» الوقائع وما تحتويه هذه الوقائع من قوانين، فلا يكون الشيء من الأشياء «واقعة» إلا إذا اكتسب «دلالة» بالنسبة لنظرية معينة، سواء كان ذلك لأنه يُدعم هذه النظرية ويؤكدها، أو لأنه يبين قصورها وعجزها؛ ومن ثم فقد أصبح المؤرخون الآن على وعي بأنه ليس لكل الأشياء والأحداث قيم متعادلة، أو أهمية متساوية فى التاريخ، فالتاريخ، بعبارة أخرى اختياري «انتقائي» Se-lective؛ أعني أنه فى جوهره عملية تقوم على الاختيار والانتقاء. وقد أصابهم هذا بالدهشة، ودفعهم إلى أن يتساءلوا عما إذا كان التاريخ بالفعل عملية «وصفية» Descriptive خالصة كما كان يُظن فى القرن التاسع عشر، والسؤال هو: ألا يُحدد التاريخ بسبب هذه الاختيارية وهذه الانتقائية عينها «المستقبل» كما يصف «الماضي» سواءً بسواء؟ فلا يمكن

عزل التاريخ أو فصله عن شخصية المؤرخ، فإن «موضوعية» التاريخ مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بوجود المؤرخ، ومن ثمَّ فهو وبمعني ما من المعاني يُعد تاريخًا ذاتيًا. ولكن تصورات «الموضوعية» و«الذاتية» بحاجة إلى نظر عميق؛ وذلك لأن التعارض التقليدي بين «الموضوع» و«الذات» يطبق فى مجال التاريخ، على نحو محدد وضيق كما فى العلوم الطبيعية الحديثة، وهي العلوم التي تم فيها الكشف وبوضوح تام عن ظاهرة تأثير القائم بعملية الإدراك «على» الشيء الذي يقوم بإدراكه»؛ أعني تأثير «المدرِك، على (المدرَك).

وتبدو هذه الظاهرة بوضوح على أنحاء متعددة ومتنوعة فى العلوم المختلفة، وهي واضحة للغاية فى مجال «علم الاجتماع» و«علم النفس»، ومع ذلك فهي صحيحة وبنفس القدر فى مجال علم الطب والممارسة الطبية، وتعد أحد مظاهر (الطب النفسجسمي) psychosomatic medicine، وهو العلم الذى ظهر متأخرًا فى القرن العشرين، ولكن بعد فترة طويلة جدًا من الإعداد له والتجهيز. وهو علم لا يهتم فقط بالتفاعل بين (المدرِك) و(المدرَك)، وإقامة علاقة حميمة وأكثر عمقًا بين (الطبيب المعالج) و(المريض) وهي العلاقة التي يكون فيها كل (اتجاه) الإنسان نحو العالم موضوعًا للنظر والاهتمام، وإنما يهتم هذا العلم بالإضافة إلى ذلك بالعلاقة بين (الجسم) من جهة و(النفس) من جهة أخرى. فقد أصبح الطب واعيًا، مثله فى ذلك مثل علم النفس بالمشكلة ذاتها، أعني النظر إلى «الإنسان باعتباره كلًا» أو «الإنسان باعتباره وحدة». ويعني هذا أنه قد أصبح من الضروري أن نُعيد النظر فى تصورات «الروح» و«النفس» و«الذهن» و«الوعي» و«الجسم».

ولذلك فإن هذه الأفكار الجديدة التي تم التوصل إليها فى مجال الطب تماثل تلك الأفكار الموجودة فى التاريخ الحديث، حيث نجد أن العلاقة بين (المدرِك) و(المدرَك) قد تطورت فى كل من هذين العلمين. وقد واجه علم التاريخ، فى هذه العملية، علمًا آخر، وهو علم نشأ فى القرن التاسع عشر، ولكنه لم يصل إلى مرتبة النضج الكامل إلا فى القرن العشرين، وأعنى به «علم الاجتماع». فقد أصبحنا على وعي بأن الوصف التاريخي لأية صورة من صور «الأصول» ينبغي أن يسبقها تحليل البنية الظاهرة موضوع البحث. فإذا كنا سنعتمد على «التاريخ» فى وصف نمو وتطور مجتمع إنساني ما، أو حضارة إنسانية معينة، فإن ما نريد أن نعرفه هو حقيقة هذا المجتمع أو هذه الحضارة بالفعل. وقد ألقى علماء الاجتماع الأضواء على هذه «البناءات» structures الاجتماعية، وأكدوا بوضوح إمكانية وجود صور مختلفة ومتباينة من المجتمعات والحضارات، وأكدوا بالإضافة إلى ذلك أن تطور كل صورة من صور العلم، بل أن تطور كل ظاهرة إنسانية إنما يفترض «بنية» محددة للمجتمع.

إننا لو نظرنا نظرة عامة إلى كل هذه الاتجاهات الموجودة فى علم القرن العشرين فسوف نتبين وبوضح تام كيف أن اتجاه العلماء المحدثين نحو الفكر العلمي للقرن التاسع عشر لم يكن متماثلًا ولا متشابهًا، بالإضافة إلى أنه لا يسير فى اتجاه واحد. فالأسلوب العلمي الجديد فى التفكير لا يتعارض ببساطة مع أسلوب تفكير الفترة السابقة. فلا يمكننا فى هذه الحالة أن نطبق وعلى نحو آلي نموذج «الموضوع» و«نقيض الموضوع»، أو «الفكرة» و«نقيضها»، بالإضافة إلى أن أية محاولة لاعتبار العلم المعاصر «مركبًا» أو «تأليفًا» من الفكر العلمي للقرن التاسع عشر، بل وحتى

الفكر العلمي لفترة أبعد، هي محاولة لم تضع فى اعتبارها كل الظواهر الموجودة. ففي حالات معينة حاسمة كان علم القرن العشرين مجرد سير فى نفس الاتجاه الذى أخذه القرن التاسع عشر. ومع ذلك فقد أخذ علم القرن العشرين، وذلك فى حالات أخرى كثيرة، اتجاهًا جديدًا كليًا.

ولعل أكثر الشواهد أهمية والتي يظهر فيها الفكر الحديث على أنه لا يزال على اتصال بالماضي، إنما يمكن تبينها فى استبقاء هذا الفكر الذى ينظر إلى الظواهر من خلال وجهة نظر تاريخية. فليس إنسان القرن العشرين أقل اهتمامًا بالفكر التاريخي من إنسان القرن التاسع عشر، ولكن الذي لاشك فيه هو أن هذا التفكير التاريخي قد طرأ عليه التعديل والتغيير. فقد أدرك فى المقام الأول أن أية محاولة لإلقاء الضوء على «الأصول» أو «البدايات الأولى» ينبغي أن يسبقها محاولة إظهار وتوضيح «البنية». بالإضافة إلى أنه الآن يدرك أن التاريخ «غير محتوم»، فالتاريخ فى حقيقته تطور إنساني، فهو عملية إنسانية، تتمثل فيها كلُ من «الحتمية» و«الحرية» سواء بسواء، فهناك اتجاه محدد فى التاريخ الإنساني ليس باستطاعة أحد أن يحيد عنه، ولكن «الصورة» التي نخلعها على هذا الاتجاه و«الموضع» أو «الموقف» الذي سوف نتخذه من هذا الاتجاه؛ كلها أمور تتعلق بالحرية الإنسانية. بالإضافة إلى أن الاتجاه إلى جعل كل شيء «نسبي»، وهو الاتجاه الذي نتج عن هذا الاتجاه التاريخي قد لعب هو أيضًا دورًا حيويًا فى فكر القرن العشرين. فقد طرح فى هذا القرن السؤال عما إذا كانت هذه «النسبية» تفترض صورة ما من صور «المطلق»، على نحو أكثر حدة مما كان يحدث فى الماضي. فلم يؤكد «أينشتين» Einstein، بأي معنى من المعاني، فى نظريته عن «النسبية»، أن كل شيء «نسبي». لقد

كانت النظرية النسبية، بالأحرى، محاولة لاكتشاف «المطلق»، بل لعلنا لا نجانب الصواب لو قلنا إنه حتى فى حالة النظرية التي تؤكد على أن كل شيء «نسبي»، فإن هذه النظرية إنما «تخون» اتجاهًا نحو «المطلق»، ومن ثم فإنه فيما يبدو، لا فكاك من المطلق ولا مهرب منه، فإن السؤال الذي يثار اليوم وذلك فى كل مجال من مجالات الفكر الإنساني، ومن بينها مجال اللاهوت، هو السؤال عن العلاقة بين «المطلق من جهة» و«النسبي من جهة أخرى» وكيف تكون هذه العلاقة؟

إن تفكيرنا بالمقارنة بالتفكير فى الفترة السابقة يُعد تفكيرًا جديدًا وذلك فى محاولته الدائبة والمستمرة لاكتشاف «الوحدة» والوصول إليها. فقد كان مفكرو القرن التاسع عشر يركزون على «التحليل» ويؤكدون عليه ويميلون إلى اعتبار الشيء الذي يمكن تحليله، مثل العنصر فى الطبيعة الجامدة، والكائن الحي، والإنسان، أو المجتمع، وكأنه يتألف من مجموع أجزائه، بينما نحن من ناحية أخرى نؤكد «وحدة» ما نقوم بتحليله؛ هذه الوحدة التي لا يمكن فهمها على أنها مجرد «حاصل جمع» أجزاء ما نقوم بتحليله، وإنما نفهمها باعتبارها شيئا له «بنيته» الخاصة. فنحن نميل إلى أن ننظر مثلًا إلى الإنسان على أنه أكثر من مجرد «حاصل جمع» العواطف والملكات. ومن ثم فإن مشكلة الحرية قد ظهرت مرة أخرى، فى صورة حادة وملحة، وأصبح ينظر إلى المادية على أنها غير كاملة، أو أنها ناقصة، ولا تعبر من ثمَّ عن حقيقة الإنسان. فقد أصبحت وحدة الإنسان وحريته مشكلات أساسية فى القرن العشرين، ليس فقط فى الفلسفة، وإنما أيضًا فى علم «اللاهوت» و«علم الاجتماع» و«علم النفس» و«الطب» و«علم الأحياء»، بل وحتى فى علم «الفيزياء».

فلم يُستبعد البحث عن «أصول» الظواهر، وإنما أصبح هذا البحث يتم على مستوي مختلف. فإنسان القرن العشرين يبحث عن أصول (بناءات كلية) ولا يحاول أن يصف هذه «البناءات» وصفًا تاريخيًا كما كان يحدث فى الماضى. فقد تجدد السؤال عن الماهية. وأدى هذا إلى أزمات فى العلوم، وإعادة توجه لهذه العلوم، فأخذ كل علم يبحث، على حدة عن أصوله ومبادئه؛ تلك المبادئ والأصول التي من ناحية حددها الواقع الذى يستهدفه هذا العلم ويتوجه إليه، بجانب أنها من ناحية أخرى مشروطة بالمنهج الذى ينتهجه العلم فى تناول مجال نشاطه وفعالياته. وقد أدى هذا البحث عن الأصول إلى أن يحدث أولًا نوع من الاحتكاك بين العلوم بعضها مع البعض الآخر، ثم بين هذه العلوم من جهة والفلسفة من جهة أخرى؛ ولذلك فقد أصبحت وحدة (كل الفكر الإنساني) قضية ذات أهمية محورية.

ومع ذلك فإن «خلفية» الفكر الفلسفي لم يكن العلم يسُودها على نحو شامل بأكثر مما كان عليه الأمر فى القرن التاسع عشر. فالدين والعلاقات الاجتماعية والسياسية والتكنولوجيا تلعب مثل (العلم) دورًا هامًا. وقد صاحب هذا وضوح ظاهر فى تفكير القرن العشرين، وذلك فيما يتعلق بالتطور والتقدم الإنساني. فإنسان القرن العشرين لا يشارك إنسان القرن التاسع عشر تفاؤله وذلك فيما يتعلق بالتطور والتقدم. فاتجاه إنسان القرن العشرين نحو التطور والتقدم اتجاه متعدد الأضواء والظلال. فكثير من العلماء والفلاسفة واللاهوتيين والفنانين قد رفضوا فكرة التطور والتقدم، ورأوا إما أن (انحلال) و(سقوط) الجنس البشري أمر «أصيل» وكائن فى بنيته، أو أنهم تصوروا أن كل الأشياء فى طبائعها تبقي

كما هي دون تغير أو تحول. ورأت جماعة ثانية كبيرة من المفكرين أن كل تفكير فى التقدم والتقهقر هو تأمل لا طائل وراءه وعقيم، وجماعة ثالثة وجهت اهتمامها إلى الشروط والظروف التي يمكن فى الحقيقة مناقشة فكرة التقدم والتطور على ضوئها.

ولا يجب التماس أسباب التغير الذي طرأ على اتجاه إنسان القرن العشرين فى تلك الأزمات التي مرت بها العلوم، هذه الأزمات التي يمكن النظر إليها على أنها تُعبر فى الحقيقة، عن تقدم progress برغم أنها فى الواقع قد فُسرت، ولكن ليس من جانب العلم باعتباره كذلك، على أنها دلالات على النكوص والتدهور: إن هذه الأسباب يجب بالأحرى أن تُلتمس فى سمة التناقض الموجودة فى التكنولوجيا وفى التطور السياسي وفى الأزمات الاقتصادية، بالإضافة إلى الفكر الديني.

إن «العلم» و«التكنولوجيا» هما بحق مفخرة الإنسان فى مرحلة ما قبل القرن العشرين، ولكن غموض التكنولوجيا أصبح مما يمكن رؤيته بوضوح متزايد فى عصرنا بالإضافة إلى أنه كان وبمعني ما ظاهر بوضوح فى العلم، بل إن هذا الغموض وكان بالتأكيد شيئًا يمكن الكشف عنه حتى فى القرن التاسع عشر، ولكن إما أنه كان غير ظاهر للعيان بحيث يمكن تبينه بوضوح، أو كان يتم تبريره والتماس الأسباب لوجوده، وقد عبَّر هذا التناقض عن نفسه، آنئذ، فى إيجاده لطبقة البروليتاريا. ولكن كان الاعتقاد السائد حينئذ وذلك بين الجماعات السياسية الرائدة والموجِهة فى مجتمع القرن التاسع عشر هو أن هذه الطبقة العاملة «لا تمثل تهديدًا للنوع الإنساني، وأنها هى ظاهرة ثانوية ولكنها ضرورية لتطور الإنسان، وهي ظاهرة قد تكون لها صفة الدوام والاستمرارية؛ أو قد تكون عارضة

خالصة ويمكن تجاوزها ولكنها ليست على أية حال كارثة محتملة. وفى نهاية الأمر فإن هذه الطبقة لم تؤثر تأثيرًا جوهريًا فى مسيرة التقدم الإنساني. ومع ذلك فنحن لا نجانب الصواب لو قلنا: إن فكرة القرن العشرين عن (التقدم) progress هي فكرة جد مختلفة عن فكرة القرن التاسع عشر عندما يفهم هذا التقدم ويقاس على أنه يتعلق فقط بطبقة بعينها تعيش فى جزء بعينه فى العالم، أما نحن الآن فننظر إلى التقدم على أنه شيء يخص جميع أفراد الجنس البشري ويشملهم قاطبة.

وعلى الرغم من أن العلاقات الاجتماعية فى القرن العشرين قد طرأ عليها، فى الحقيقة تحسن كبير للغاية، فإن الأزمات الاقتصادية التي اجتاحت ثلاثينيات هذا القرن قد القت بظلالها على إنسان القرن العشرين وحطمت ثقته فى التقدم». ويمكن أن نضيف إلى ما قلنا ظهور هذا الإدراك المتزايد بأن «الرفاهية» هي تصور حقيقي وواقعي فقط لجزء محدود للغاية من العالم. وقد كان ظهور هذا الإدراك بمثابة برهان مقنع أو دليل دامغ بالنسبة للآخرين على أن هناك «تقدمًا» حقيقيًا، ولكن هذا «التقدم» هو مما ينبغي تفسيره على نحو مختلف عما كان عليه الأمر فى الماضي.

وهناك بالإضافة إلى ذلك علاقة وثيقة للغاية بين المجال الاقتصادي والاجتماعي من جهة وبين المجال «السياسي» وذلك من جهة أخرى. فقد راود إنسان القرن التاسع عشر حلم السلام العالمي الأبدي تحت السيادة الشاملة لأوروبا. ولكن القرن العشرين قد شهد انهيار هذا الحلم. فلم يكن هناك سلام حقيقي منذ اندلاع الحرب الكونية الأولى. فقد انحسرت السيادة الأوربية وذلك نتيجة لاندلاع حربين كونيتين،

بالإضافة إلى ظهور توازن مضطرب وغير مستقر بين قوتين عظيمتين لهما توجهات مختلفة تمامًا فى اتجاهاتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية. وقد فقدت أوربا بوضعها بين هاتين القوتين أهميتها السياسية والاقتصادية، وانهارت فى وقت وجيز للغاية نزاعات القرن التاسع عشر نحو الاستعمار وفتح المستعمرات.

إن فكرة «السقوط» أو «الانهيار» فى أوربا كانت شائعة إلى حد بعيد فى القرن العشرين؛ بحيث مما يستأهل الذكر هو أن الفكر الإغريقي قد بدأ يمارس للمرة الأولى تأثيرًا عميقًا، على العالم المعروف فى الوقت الذى لم تُعد اليونان ذاتها قوة سياسية. ومع ذلك فإن هناك الآن كثيرًا من المفكرين على اقتناع، ليس فقط بانهيار أوربا أو سقوطها، وإنما باقتراب سقوط الجنس البشري ككل، ورأوا أن حدوث حربين كونيتين هو بمثابة مقدمة لهذا السقوط والانهيار وتحضير له، وإن وجود التوتر الحالي بين «الشرق» من جهة و«الغرب» من جهة أخرى هو بداية لهذا السقوط والانهيار. بينما يعتقد البعض الآخر فى المقابل أن هذا التوتر الذي يشيع فى العالم كله هو أول دليل ومؤشر على وحدة الجنس البشري، هذه «الوحدة» التي تُعد شيئًا حقيقيًا بحيث سيكون من المستحيل أن يكون فيها مكان ليس فقط لكل صور الاستعمار وإنما ستصبح كل الحروب غير ممكنة.

ولم تكن هذه القناعة نتيجة لأي اعتقاد بأن الإنسان قد أصبح أكثر أخلاقية، وإنما جاءت هذه القناعة لأن الحرب أصبحت، وعلى نحو متزايد، مسألة تدمير شامل متبادل، ومن ثم أصبح «السلام» قضية بسيطة للغاية؛ وذلك لأنه يتعلق بحفظ الذات من جهة والحفاظ على الجنس البشري من جهة أخرى. ومع ذلك فإن هذا «السلام» يبدو فقط

ممكنًا على أساس من وجود وحدة ما للتفكير البشري، هذه الوحدة التي لا يمكننا أن نزعم تحقيقها حتى فى الأمد البعيد. ويؤدي هذا بدوره إلى وجهتين من النظر محتملتين وهما:

- إن وحدة الفكر، ومن ثَمَّ السلام الذي يمكن أن يترتب عليها هو من الأشياء التي لا يمكن تحققها.

- إنه بالإمكان، ومن حيث المبدأ، وبرغم كل التوترات التي تسود العالم اليوم تحقيق وحدة فكرية معينة.

والنتيجة النهائية التي تترتب على وجهة النظر الأولى هي أن العالم والجنس البشري فى سبيلهما إلى السقوط والانهيار. أما النتيجة التي ستترتب على وجهة النظر الثانية فهي أن حفظ الذات والوجود يدفعان الناس إلى التقارب وإقامة علاقات من الود والصداقة بينهم.

ويفسر لنا هذا ما يشعر به الإنسان المعاصر من إحساس عميق بالتناقض الكامن فى صميم التقدم التكنولوجي. فلا يمكن لهذا الإنسان أن يقبل التقدم التكنولوجي بمعزل عن ما يترتب عليه من آثار ونتائج ويعتبره تقدمًا تامًا إنسانيًا وذلك لأن هذا الإنسان أصبح على وعي جاد بآثار هذه التكنولوجيا البناءة منها والمدمرة سواء بسواء. وأصبح مدركًا إدراكًا تامًا لنتائج هذه التكنولوجيا الإيجابية منها والسلبية معًا. إن هذا الإنسان يسلم بكامل حريته وإرادته بأن التكنولوجيا فى مظهرها البناء والإيجابي، قادرة على تعزيز وتدعيم التقدم الإنساني، حيث إنها ـ فى الحقيقة، تُعد شيئًا لا غنى عنه البتة بالنسبة إليه، فهي تقدم الوسائل الوحيدة والممكنة للنهوض بمستوى رفاهية المجتمعات النامية والمتخلفة. ولكن هذا المظهر الإيجابي والبناء فى التكنولوجيا غالبًا

ما يتقهقر إلى الوراء خلف التطور الذي تحرزه التكنولوجيا كقوة هدامة ومدمرة، تؤدي إلى آثار سلبية تُعوق التقدم الإنساني، بل قد تؤدي حتى إلى تدمير الجنس البشري كله.

ولذلك فإن مشكلة التكنولوجيا قد أثارت قضية الحرية الإنسانية برمتها. ولكن لا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أن التكنولوجيا ليست (فعالة)، فلا يجب أن ننسب إليها (الفعل)، فإن الذى يفعل هو «الإنسان»، وذلك فى محاولته الاستفادة من هذه التكنولوجيا واستثمارها. ومن ثم فإن التكنولوجيا تضع الإنسان وجهًا لوجه أمام مسئولياته كإنسان، فقد حدث وخاصة منذ نهاية الحرب الكونية الثانية أن فرض أحد مظاهر التكنولوجيا نفسه على نحوٍ حاد، وأصبح فى مقدمة الموضوعات المطروحة للجدل، وهو مظهر قلما كان إنسان القرن التاسع عشر على وعي به، وأعني به أن (التكنولوجي) ليس فقط مجرد (تكنولوجي)؛ إنه أولًا وقبل كل شيء (إنسان)، وهو باعتباره إنسانًا يُعد مسئولًا عن (فعل) التكنولوجيا وما تؤدي إليه. بل أكثر من ذلك أنه لما كانت التكنولوجيا المعاصرة قد أصبحت، وعلى نحوٍ تام، تكنولوجيا علمية، فإن هذه المسئولية تقع على عاتق هؤلاء الذين يشتغلون بالعلوم الطبيعية. والحق أن علماء الفيزياء فى القرن العشرين وغيرهم من العلماء الطبيعيين لم يحاولوا التنصل من هذه المسئولية، وقد لجأوا مرارًا وتكرارًا إلى ما أسموه «ضمير العالم»، وهو شيء لم يكن بالإمكان التفكير فيه فى القرن التاسع عشر.

ويلقي هذا ضوءًا وذلك من اتجاه مختلف على المشكلة التي كنت قد أشرت إليها من قبل، وأعني بها مشكلة وحدة الواقع أو العالم الذي

نعيش فيه. فلم تُعد «العلوم الطبيعية» و«مشكلة الحرية» و«الأخلاق» موضوعات منفصلا بعضها عن البعض الآخر، بل إن علم الأحياء والطب لهما وجود حيوي فى هذا الجدل والنقاش القائم، ولهذا الجدل أيضًا أبعاده العلمية والإنسانية والسياسية. بالإضافة إلى ذلك، فإن هناك تطورًا بعينه قد وصل إلى ذروته فى هذا القرن، وأعني به أن العلماء والباحثين أصبحوا هم الذين يسيرون الحرب ويديرونها. ولكن وعي هؤلاء وضميرهم لم يكن خاضعًا ولا غائبًا، ولم يسمح لهم بقبول هذا الدور بسهولة، فقد أصبحوا على وعي بأن اتجاههم الإيجابي نحو التقدم العلمي قد تم تحريفه إلى اتجاه سلبي، أعني توجيهه نحو (التدمير الهادف) أو (الموجه).

ويمكننا أن نقول، وذلك على نحوٍ عام؛ إن الفنانين المبدعين كانوا قبل الفلاسفة على وعيٍ بهذا التطور، حيث يُمكننا أن نجد جوهر المشكلة حتى فى أعمال الأديب الروسي «دوستويفسكي» Dostoyveski، بالإضافة إلى أن الاعتقاد بأن الأنظمة السياسية الحديثة تنذر، بأن تؤدي إلى ميكنة كلية وتامة للإنسان قد ظهر ـ فيما بعد، فى قصص الروائي (كافكا) Kafka. ومن ثم فقد وضحت، من زمن بعيد، كل عناصر مشكلة «النظام»، وذلك فى المجتمع القائم على «التخطيط»، ويوجد فى زماننا ما يقترب من أن يكون قبولًا عامًا لفكرة أن النظام لا يخرج إلى حيز الوجود على نحوٍ آلي، أعني كما كان إنسان القرن التاسع عشر يميل إلى الاعتقاد فيه، وإنما يجب أن يكون هذا النظام وليد التخطيط. فالتخطيط شيء ضروري وحيوي، ولكنه، فى الوقت نفسه، يتميز بأنه خطرٌ؛ وذلك لأنه يتضمن تهديدًا للشيء الذي أصبح إنسان القرن العشرين يعتبره «ماهية وجوده»

وأعني به «الحرية». وقد أدَّى هذا إلى أن يظهر، خلال هذا القرن، السؤال الملح الذي يتعلق بالعلاقة الضرورية بين «النظام القائم على التخطيط» هذا من جهة وبين «الحرية الإنسانية» من جهة أخرى. ولاشك فى أن هذه المشكلة مشكلة حادة ليس فقط فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، بل أيضًا فى مجالات الأخلاق والدين، وفى مجالات الفلسفة واللاهوت.

أما فيما يتعلق بتطور الدين، فقد جاء جِدٌّ مختلف عما كان يمكن اعتباره أمرًا ممكنًا فى القرن التاسع عشر. لقد كان هناك، بالطبع فتور كبير فى المشاعر الدينية لدى أغلبية الناس، ولكن مشكلة الدين قد عادت مرة أخرى لتصبح مشكلة حيوية بين جماعات المجتمع الرائدة. فلم يستمر «التحول» من العقيدة فى أصولها الأصلية التقليدية إلى التفكير الحُر فى العقيدة، وإنما على العكس من ذلك، فقد أصبح المفكرون الدينيون على اقتناع بأنه قد بات من الضروري العودة إلى الينابيع الأولى للإلهامات الدينية. فلم يكن فقط الحوار بين الطوائف المسيحية المختلفة، بل ما حدث من حوار بين المسيحية من جهة وديانات العالم الأخرى من جهة أخرى هو الذى أدى إلى فهم أعمق للمسيحية ومن ثم إلى وجود أصالة أكبر. وقد أدَّى كل هذا بدوره إلى وجود انتعاش للاهوت المسيحي وإحيائه فى القرن العشرين. ولم ينشغل علماء اللاهوت ـ كما كان الشأن فى القرن التاسع عشر ـ بتاريخ العقيدة، وإنما رأوا أن عملهم الأساسي هو تأمل اعتقاد المسيحيين وإيمانهم، وارتباطه من خلال التراث المسيحي باعتقاد المسيحيين الأوائل وإيمانهم. ومن ثم فإن هناك أيضًا، وذلك فى مجال اللاهوت، وحدة (البنية) و(الأصل). وقد كان العالم البروتستانتي

هو أول من عاصر هذا الإحياء وعايشه وذلك من خلال اللاهوت الديالكتيكي لدى (كارل بارت) ١٩٦٨ـ ١٨٨٦ Karl Barth وأميل برونر ١٩٦٦ـ ١٨٨٩ Emil Brunner وآخرين. وقد تبع هذا الإحياء إحياءٌ آخر فى التفكير الكاثوليكي؛ فما يطلق عليه (اللاهوت الجديد) هو صورة من الصور التي أخذها التجديد فى اللاهوت الكاثوليكي فى القرن العشرين.

ويمكننا أن نستمع إلى صدى كل ذلك فى مجال الفلسفة. فقد أعاد فلاسفة القرن العشرين اكتشاف أهمية مفكري القرن التاسع عشر العظام والذين لم يكونوا موضعًا للاهتمام وخاصة «كيركجارد ونيتشه»، كما أعطوا للفلسفة، بالإضافة إلى ذلك، معنى أكثر عمقًا وذلك بما قاموا به من إعادة تأمل ودراسة أعمال الفلاسفة الرواد فى كل الفترات الزمانية، ومن ثم أعادوا قراءة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وأوغسطين وتوما الإكوينى، وديكارت، وباسكال، وكانط، وهيجل. فبعد الركود الذى ران على الفكر الفلسفي خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، قدم قَرْنُنَا نموذجًا للتأمل الفلسفي الذي يتصف من جهة بالتنوع والخصوبة، وبأنه فى الوقت نفسه غاية فى العمق. وقامت الفلسفة بدور المواجهة الفعالة والنشطة مع الفكر الديني، وانخرطت فى جدلٍ مع العلم، ولكنها لم تعتمد عليه كما كان الشأن فى القرن التاسع عشر. فقد أصبحت الفلسفة على وعي بما يقع على كواهلها من مسئولية تجاه العالم، وهي ترهف السمع لما يهمس به لها كل من الفن الخلاق والأدب المبدع: فليست فلسفة، تلك التي تعتقد أن بإمكانها أن تفهم كل شيء، وإنما هي تلك التي ترى مهمتها فى التأمل الذي يحاول أن يتغلغل بعمق، وبقدر ما يمكنها، فى الواقع الحي

المعيش. وهو الواقع الذي لا يمكننا ـ فى نهاية المطاف، أن ننفذ إلى كنهه ومغزاه.

وسوف أحاول فى الفصول المتبقية من الكتاب أن أزود القارئ بخطوط عريضة للإجابات والردود التي سعت فلسفة القرن العشرين لتقديمها للمشكلات التي واجهتها. والفلسفة المعاصرة تتصف بتنوعها وتعددها اللامحدود، ومن ثمَّ فإن بها غناء وخصوبة، ولكنها فى الوقت نفسه تتميز بوحدة فى اتجاهها، ومن ثم بالعمق. وسوف نجد أن بعض الإجابات التي قدمتها الفلسفة المعاصرة تستلهم بوضوح فيلسوفًا أو غيره من فلاسفة الماضي؛ بينما تدين بعض الإجابات الأخرى، وإن كان ذلك على نحوٍ أقل لمفكرين أوائل، ولذلك فقد قمت بالتمييز بين الاتجاهات الفلسفية التي تعتمد، إلى حد كبير، على فكر فيلسوف معين من فلاسفة الماضي، وبين تلك الإجابات ـ التي ليست كذلك. وليس هناك شك فى أنه من المستحيل أن نقيم تمييزًا من هذا القبيل؛ وذلك لأن كل الاتجاهات الفلسفية المعاصرة تستهدف فى النهاية تقديم إجابات وحلول للمشكلات التي تواجه عصرنا، وكل هذه الاتجاهات تدين بطريقة أو بأخرى لفلسفات الماضي، ومن ثم فإن عنوان الجزء الثاني هو (حلول من التراث) والجزء الثالث عنوانه (حلول ناتجة عن التحول فى الاتجاه)، أقول: إنه ينبغي أن نفهم هذه العناوين وهذا التحفظ واضح فى أذهاننا.

حلول من التراث

عندما أصبح واضحًا، عند نهاية القرن التاسع عشر أن المشكلات التي لم تكن لدى الفلسفة الموجودة آنئذ القدرة على مواجهتها، والتعامل معها، هي مشكلات ظهرت «فى الواقع» الذى يعيشه الناس و«فى العلم» على السواء، حدثت عملية تجديد فى الفلسفة وإحياء لها. وجاء هذا التجديد من اتجاهين مختلفين:

ـ فهناك الذين تطلعوا إلى فكر فلسفي جديد جدة تامة.

ـ وكان هناك هؤلاء الذين استهدفوا «إعادة تجديد الفكر القديم»؛ حيث إنهم تطلعوا إلى استلهام العون من الفكر الماضي، على أمل أن يزودهم هذا الفكر بحلول للمشكلات التي أثارها الحاضر والواقع، فقد حاولوا من خلال دراسة المبادئ الفلسفية لواحد من مفكري الماضي العظام وتطبيق هذه المبادئ أن يجدوا حلولًا لمشكلات الحاضر الجديدة. ونستطيع أن نقول إن أكثر الفلاسفة أهمية والتي كانت كتاباتهم تدرس وتناقش فى ذلك الوقت هم (توما الإكويني) و(كانط) و(هيجل) و(ماركس). ولا يعني هذا أن غيرهم من الفلاسفة العظام فى تاريخ الفلسفة لم يكن موضعًا للاعتبار والاهتمام. ولكن الذى حدث هو أن

الاهتمام بكتابات هؤلاء الفلاسفة الأخرين لم يؤد ـ مع ذلك ـ إلى تكوين مدارس فكرية هامة ومؤثرة، فقد حدث هذا فقط مع هؤلاء الفلاسفة الأربعة الذين أتينا على ذكرهم. ولما كان يحدث وتتألف مدرسة فكرية تستلهم فكر غير فكر هؤلاء، فإنها لم تكن بذات تأثير كبير على تطور الفلسفة فى القرن العشرين. ومن ثم فليس بنا حاجة لنكرس فى كتابنا هذا حيزًا لمثل هذه المدارس الفكرية. ومع ذلك فإن هناك ما ينبغي ذكره بوضوح فى هذا السياق وهو أن لبعض فلاسفة الماضي، وخاصة «أفلاطون» و«أرسطو» و«أفلوطين» و«أوغسطين» و«ديكارت» و«باسكال» و«كيركجارد» و«نيتشه» تأثيرًا عميقًا للغاية على فلسفة القرن العشرين، ولكن هذا التأثير لم يؤد بالفعل إلى وجود أو تطور حركة معينة فى فلسفة القرن العشرين.

ومع ذلك فلم يحدث أن أدارت أية مدارس فكرية خرجت إلى حيز الوجود ظهرها لمشكلات عالمنا المعاصر، أو تخاذلت عن محاولة الوصول إلى حلول لهذه المشكلات، وإنما العكس هو الصحيح، فقد بُذلت كل المحاولات الممكنة لتوجيه الفكر، من خلال عمليات التربية، إلى المواجهة المباشرة مع هذه المشكلات. فإن الحكمة القديمة القائلة «إنى أحب أفلاطون، ولكن حبي للحق أعظم»، قد تمَّ ـ فى بعض الأحيان ـ التغاضي عنها، بالرغم من أن هذا التغاضي لم يتقرر ـ على الأقل ـ كمبدأ موجه للفكر. فقد كان الهدف هو الوصول من خلال فكر الفيلسوف الذى وقع عليه الاختيار ـ إلى فهم أعمق وأوسع «للحقيقة»، وذلك من جهة، و«الواقع» من جهة أخرى؛ وذلك لأن القيمة التربوية لهذه العودة إلى الماضي قد تمَّ الكشف عنها بوضوح تام من خلال تطور المدارس

الفكرية المختلفة التي كانت قد تكونت فى ذلك الوقت. ولكن الذى كان يحدث هو أنه عندما كان يتحقق الهدف الذى أدىَّ إلى المواجهة الفلسفية مع المشكلات الآنية، فإن هذه المدارس الفكرية كانت تفتقد طابعها المدرسي وتختفي أو تحافظ على تماسكها، وذلك ببساطة بفضل ما لها من أفكار وإلهامات أساسية تشترك فيها مع غيرها. فقد اختفت المدرسة «الهيجلية الجديدة» فى الربع الأول من القرن العشرين، واختفت المدرسة «الكانطية الجديدة» فى الربع الثاني من هذا القرن. وفى الفترة ذاتها أصبحت «التوماوية الجديدة» منفتحة تمامًا بعد أن كانت مدرسة فكرية مغلقة إلى حدٍ بعيد. وظهر أن في الماركسية هي الأخرى دلالات تشهد على تخليها عن اتجاهها المغلق والدوجماطيقي، وبالرغم من أنها أدّت فقط إلى ظهور عددٍ محدود من الشخصيات المبدعة فقد كان لها تأثير كبير فى الفكر المعاصر، وذلك من خلال إبقاء الاهتمام الفلسفي بأفكار «ماركس» حيًا.

١ـ التوماوية الجديدة Neo-Thomism

يستخدم اصطلاح «التوماوية الجديدة» بمعاني متعددة ومختلفة. وحقيقة الأمر فإن كل هذه المعاني غالبًا ما تُرفض جميعها. وقد بدأت هذه الحركة الفلسفية فى القرن التاسع عشر، وهي تمثل عودة إلى فكر القديس «توما الأكويني»، ويتم داخل هذه الحركة تمييز واضح وصريح بين «التوماوية» من جهة و«التوماوية الجديدة» من جهة أخرى. ومع ذلك فإن هذه الحركة فى عمومها يشار إليها بالتوماوية الجديدة، أما اصطلاح «التوماوية» فنجعله قاصرًا على الحركة الأصلية المتأخرة، وهى

الحركة المدرسية التى كانت موجودة فى العصور الوسطى. بالإضافة إلى أن هذه «التوماوية الجديدة» تؤلف جزءًا فى حركة فكرية أوسع بكثير وهي «المدرسية الجديدة»، وهي الحركة التي تتضمن ليس فقط الإتجاه التوماوى وإنما تتضمن بالإضافة إلى ذلك اتجاهًا فكريًا ينتمي إلى القديس «دنز سكوت» واتجاهًا ينتمي إلى القديس «سواريز». وقد كان التفكير ـ فى داخل الحركة كلها ـ مركزًا، فى الأساس، فى اتجاه «التوماوية الجديدة»، ومن ثمَّ فإن وصف الموقف «التوماوى الجديد» سوف يشير وبوضح تام، إلى المكانة التي تحتلها النزعة «المدرسية الجديدة».

والذين ينتمون إلى حركة «التوماوية الجديدة» كحركة فلسفية، هم فى الغالب وبدون استثناء مفكرين «كاثوليك»، بالرغم من أن هذه «التوماوية الجديدة» لم تلق حتى بين هؤلاء المفكرين الكاثوليك قبولًا عامًا. فإن المحاولات الأولى التي بُذلت لتجديد «التوماوية» كانت على يد فلاسفة إيطاليين، وكان ذلك فى بدايات القرن التاسع عشر. وقد بُذلت ـ فيما بعد ـ محاولات مماثلة فى ألمانيا، ولكن القوة الدافعة الحقيقية لهذه التوماوية الجديدة جاءتها على يد البابا «ليو الثالث عشر» الذى قام فى منشوره البابوى Aeterni Patris الصادر فى ١٨٧٩ بالثناء الحار على فلسفة ولاهوت القديس «توما الأكويني، وحث فلاسفة وعلماء اللاهوت الكاثوليك على الأخذ بهذه التوماوية. وهناك بالإضافة إلى ذلك، خطوات أخرى عملت على تنبيه وتحريك حركة التوماوية الجديدة. وكانت أكثر هذه الخطوات أهمية تتمثل فى تأسيس أكاديمية «القديس توما» ثم ظهور طبعة ليونينا Leonina النقدية لأعمال القديس توما الأكويني وتأسيس كرسي للدراسات التوماوية فى جامعة «لوڤان»

وهو الكرسي الذي عُين عليه «ديزير ميرسيه» Desire mercier ١٩٢٦ ـ ١٨٥١. وقد وضح فى الكتابات والوثائق التي ظهرت بعد ذلك كيف أن البابوات الذين تلوا ليو الثالث عشر قد قاموا بتزكية هذه التوماوية فى كتاباتهم ومنشوراتهم.

ولكي نفهم هذه الحركة فهمًا جيدًا يلزم، إلى حد ما، أن ننظر بعمق أكثر فى خلفيته الكنسية وأيضًا فى اتجاه «ليو الثالث عشر» الفكري فقد كان «ليو» هذا على دراية كاملة بفكر عصره وكان يفهم وبوضوح دلالات هذا الفكر. فقد كان لدى الدوائر الكنسية اتجاه لرفض العلم، أو على الأقل كان لديها نحو العلم اتجاه يسوده القلق والشك. وكان «ليو» من ناحية أخرى، واعيًا وعيًا كاملًا بالنتائج البعيدة التي يمكن أن تترتب على العلم، بالإضافة إلى إدراكه التام بكيف تحددت معالم شخصية العالم الحديث وصورته بهذا العلم، واعترافه بأهمية هذا العلم للإنسان الحديث باعتباره أداة توجيه نحو الحقيقة. ومن ثم فقد كان «ليو الثالث عشر» يشجع على الدوام الاشتغال بالعلم وممارسته.

وبالإضافة إلى ذلك كان «ليو الثالث عشر»، وخلافًا لمعظم معاصريه فى الكنيسة، واعيًا بأن هناك وعلى نحوٍ ما علاقة أصيلة بين «العلم» و«الفلسفة» هذا من ناحية، وعلاقة بين «الفلسفة» و«اللاهوت» وهذا من ناحية أخرى. وكان الدور الذى يلعبه علماء «اللاهوت الكاثوليك» فى هذه الفعاليات الثلاثة «العلم» و«الفلسفة» و«اللاهوت» دورًا محدودًا للغاية، بالإضافة إلى أنهم لم يقدموا، من جانبهم، مساهمات كبيرة فى العلوم الوضعية، وكان نصيبهم فى «الفلسفة» هو مما يُمكن التغاضي عنه وإهماله، أما فى «اللاهوت» فقد وصلوا، تقريبًا، إلى حالة من الجمود

والموات. وقد تطلع «ليو» فى غمرة هذا الموقف المتأزم إلى العثور على نقطة احتكاك بالماضي، وإلى فترة زمنية عرف فيها المفكرون الكاثوليك تطور الفلسفة واللاهوت. ووجد «ليو» ضالته فى فكر «توما الإكوينى» وهو الفكر الذي كان لبعض الوقت يحظي بالفعل بمكانة مرموقة من جانب التوماويين الجدد الإيطاليين منهم والألمان على السواء.

والحق أن «ليو الثالث عشر» لم يكن يستهدف جعل القديس «توما الإكويني» أساسًا لممارسة الفلسفة واللاهوت داخل الدوائر الكاثوليكية، ولا حتى استهدف ما هو دون ذلك؛ أعنى أن يربط الممارسة الكاثوليكية للعلم بفكر وفلسفة توما الإكويني إن ما كان يرغب فيه هو أن يضع يده على أسلوب فى التفكير يتصف بالاتساع والعمق، وذلك بدرجة تكفي لأن يُعطي دفعة جديدة وحيوية لذلك السكون والجمود الذى ران على الفكر الكاثوليكي فى عصره. وكان فى ذهن «ليو» فى المقام الأول، تدريب القساوسة، أما فى المقام الثاني، فقد كان يستهدف إحياء الفلسفة واللاهوت باعتبارهما كذلك فى الكنيسة. وقد تم التعبير عن هذا الهدف المزدوج بوضوح تام فى الوثائق البابوية. فقد كانت «التوماوية»، أو على الأقل «النزعة المدرسية» تُعرض وتناقش فى حلقات الدرس التي كانت تُعقد لإعداد قساوسة المستقبل. أما خارج حلقات الدرس فقد كان يُوصى بهذه التوماوية بإلحاح، وإن لم يصل هذا الإلحاح إلى حد الإلزام. ومنذ ذلك الحين تم على الدوام المحافظة على هذا التمييز.

لقد كان من المسلَّم به أن الاهتمام الأساسي للبابوات ينبغي أن يكون فى المقام الأول هو تدريب القساوسة. وقد أصبح واضحًا وعلى نحوٍ متزايد ومُلِحٍّ أن التربية الفلسفية واللاهوتية الجيدة لازمة

وضرورية للقس الجديد، ووضح بالمثل أن حلقات الدرس التي كانت تُعقد لهؤلاء القساوسة نادرًا ما كانت تنجح فى تحقيق هذه الغاية. فقد كان الأساتذة القائمون على أمر هذه الحلقات الدراسية غير قادرين على اكتشاف سبيل لهم للنفاذ إلى مشكلات العصر الحديث والإحاطة بأبعادها، وقد كان ما يقومون بتلقينه لا يزيد فى الأغلب الأعم عن كونه فلسفة ولاهوت انتقائيًا يتضمن عناصر «مدرسية» و«ديكارتية» و«مثالية» ومن ثم فقد بات واضحًا، وعلى نحو متزايد، كيف أن هذه الانتقائية عاجزة تمامًا وقاصرة كلية، وأن التعاليم المقدمة فى الحلقات الدراسية تحتاج، قبل كل شيء، إلى أن يقوم على أمرها مفكرون ملهمون متميزون لديهم القدرة على إعطاء كل من الفلسفة واللاهوت طابعهما الخاص والمتميز.

ومن الطبيعي، وذلك إلى حدٍ بعيد، أن يكون من الصعب على الكنيسة أن تبحث عن هذا المدد وهذا العون فى مكان آخر، وإنما تبحث عنه فى تراثها الخاص، ومن ثمَّ عاد «ليو الثالث عشر» إلى توما الإكويني بعد أن كان قد أصبح بالفعل على دراية، كتلميذ، بأعماله. وكان هدفه الأساسي تدريب قساوسة المستقبل على تعاليم ذات روح فلسفية ولاهوتية على السواء، وتتصف فى الوقت نفسه، بأنها كاثوليكية فى صميمها. ومن الواضح أنه كان من المستحيل العثور على مفكر من فترة «ما بعد العصر الوسيط» يُلبى هذه المطالب. ومن ثم فقد ظهر أن «توما الإكوينى» يُمثل الاختيار الأفضل وذلك بالمقارنة بأي مفكر مسيحي تراثي آخر. فقد نجح «الإكويني» فى أن يجمع كلًّا من «الفلسفة» و«اللاهوت» فى وحدة تحفظ، فى الوقت نفسه، هوية كل منهما الخاصة والمتميزة. ولم يكن

القديس «أوغسطين» أقل عمقًا فى تفكيره من القديس «توما الإكوينى» ولكنه افتقد ذلك «الوعي التأليفي»، ذلك الوعي الذي يُميز فكر «توما الإكوينى» والذي يُعد، فى الوقت نفسه، غاية فى الأهمية وذلك فى التعليم التمهيدي فى الفلسفة واللاهوت على السواء.

ومع ذلك فإن هذه «التوماوية الجديدة» لم تستطع أن تكون تكرارًا للتوماوية بدون أن تُواجه مشكلات: فمن جهة فإن هذه التوماوية الكلاسيكية لم تصبح أبدًا نسقًا مغلقًا أو مكتملًا سواء فى عصر توما الإكويني نفسه أو فى حالة هؤلاء الذين جاءوا بعده. ومن جهة أخرى فقد كان على «التوماوية الجديدة» أن تواجه موقفًا جديدًا كلية، وهو موقف كانت قد أثيرت فيه «مشكلات» جد مختلفة عن تلك التي كان قد أثارها الموقف الذي قدَّم فيه توما الإكويني نفسه حلوله وردوده. وكان أول هذه المشكلات بل وأهمها مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين؛ وقد رام «ليو الثالث عشر» فلسفة «توماوية» تنهض بحل هذه المشكلة، وتكون، فى الوقت نفسه، فلسفة ممارسة ومعايشة بالفعل. ولكن السؤال هو: هل وُجدت مثل هذه الفلسفة فى الحقيقة والواقع؟ الحق أن القديس «توما الإكويني» قد نجح فى صياغة المبادئ التي كان من الممكن عن طريقها إقامة التمييز ين «العقل» و«الشرع»، أعنى بين «الفلسفة» و«الدين»، ولكن الإكويني نفسه كان، على الدوام، يُمارس الاثنين على أنهما «كلٌ»، أو على أن بين الاثنين وحدة، بالإضافة إلى أنه كان يتعامل معهما باعتباره عالمًا «لاهوتيًّا».

لقد شكلت مشكلة العلاقة بين «الفلسفة» و«الدين» إحدى المشكلات التي صاحبت، على الدوام، فلسفة «التوماوية الجديدة» فى كل

تطورها، ويمكن التعبير عن هذه المشكلة على النحو التالي: ما الفرق بين «الفلسفة» و«اللاهوت» باعتبارهما علومًا؟ وهل الفلسفة ممكنة بدون اللاهوت؟ وهل اللاهوت ممكن بدون فلسفة؟ وإذا كان أحدهما يستلزم الآخر، فما هي، من ثم العلاقة بين فلسفة «التوماوية الجديدة» و«الفلسفة الحديثة»؟ وهل من الممكن، أو أنه من غير المقبول، أن نتحدث عن فلسفة مسيحية مختلفة عن اللاهوت المسيحي، وإذا كان اللاهوت هو تفكير فى الاعتقاد فهل يُعد الاعتقاد شيئًا مستبعدًا من دائرة الفلسفة؟ وهل لا يمكن للمفكر الذي يؤمن أو يعتقد بالمعنى المسيحي للاعتقاد أن لا يكون سوى عالم لاهوت فحسب؟ وبعبارة أخرى: هل يمكن أن يكون فيلسوفًا؟ وعندئذ سيكون السؤال هو: ما الدور الذي يُمكن أن يلعبه «الإيمان» أو «الاعتقاد» فى تفكيره عندئذ؟ وإذا كان هذا الدور هامًا وأساسيًا، ألا يكون لذلك عالمًا فى اللاهوت بدلًا من أن يكون فيلسوفًا؟ وإذا كان هذا الدور الذي يلعبه الإيمان فى تفكيره دورًا ليس حيويًا وغير أساسي ألا يكون عمله، من ثم، منحصرًا فى تقديم فلسفة «مفتعلة» و«مجردة» تفتقر إلى «الأخلاقيات» التي يتصف بها على الدوام الفيلسوف الحقيقي والأصيل؟

والحق أن هذه التساؤلات لم تُطرح جميعها فى وقت واحد خلال تطور «التوماوية الجديدة، ولكنها ظهرت وفرضت نفسها على نحو متدرج، وبالمثل فإن الحلول التى قدمتها «التوماوية الجديدة» لهذه التساؤلات قد تطورت وطرأ عليها التغيير المستمر، ومع ذلك فإن «التوماوية الجديدة قد استبقت منذ البداية ذلك التمييز بين «الفلسفة» و«اللاهوت» وهو التمييز الذي مارسه مفكرو التوماوية الجديدة على أنحاء شتى متعددة: تبدأ فى

طرفها الأول بهؤلاء الذين مارسوا هذا التمييز من قبيل «تقسيم العمل» الخالص، وينتهي فى الطرف المقابل بهؤلاء الذين نظروا إلى الاثنين على أنهما منفصلان تمامًا.. ففي البدايات الأولى للحركة التوماوية كان يُنظر إلى التمييز بين «اللاهوت» و«الفلسفة» على أنه وبوجه عام فصل بينهما. فاللاهوت أو على الأقل الاعتقاد الديني المعترف به كان يُنظر إليه على أنه معيار خارجي للحقيقة الفلسفية: فقد كان الفيلسوف موجهًا بالتعاليم المسلَّم بها والخاصة بالاعتقاد من حيث إنها تبين له ما لا ينبغي أن يفكر فيه» ومن ثم فقد كان قادرًا على أن يحتاط من الوقوع فى الأخطاء التي هي فى الوقت نفسه أخطاء فى «الاعتقاد» و«الفكر» طالما كانت الحقيقة واحدة.

وهذا المنهج فى مناقشة العلاقة بين «الدين» و«الفلسفة» وعملية التدليل على هذه العلاقة كان قليلًا ما يُتيح الفرصة ليُمارس الاعتقاد تأثيره الخلاَّق على الفكر. فقد قامت هذه العملية فى التدليل على افتراض أن الفيلسوف الذى لا يؤمن، كفيلسوف، إيمانًا واضحًا وصريحًا، لن يكون متأثرًا على نحو جواني، فى تفكيره بهذا الاعتقاد وهذا الإيمان، ومن ثم فهو يفكر كما يفكر كل إنسان آخر، سواء كان هذا الإنسان مؤمنًا أو غير مؤمن، ومع ذلك فإنه وبناء على هذه الوجهة من النظر، يكون الشيء الوحيد الذي يُمكنه أن يثير الدهشة هو الزعم بأنه من الضرورى للحقيقة الفلسفية منظورًا إليها على نحو ما قدمنا، أن تظل قاصرة وموقوفة على دائرة التوماويين الجدد. فقد وضح أن الحقيقة الفلسفية تبين عن نفسها للفيلسوف المسيحي البروتستانتي وغير الكاثوليكي على نحوٍ مغاير لما تبين به عن نفسها للفيلسوف التوماوى الجديد.

وهذه الدهشة تثور على نحو جد يسير وذلك عندما نبدأ النظر فى

مشاكل فلسفية بعينها. وتحتل نظرية «البراهين على وجود الله» مكانًا هامًا ومرموقًا بين هذه المشكلات التي نُشير إليها. ويمكننا أن نقول فى البداية: إن «التوماوية الجديدة» قدمت شيئًا يسيرًا للغاية، فقد قامت فقط بتكرار «البراهين الخمسة» المشهورة منذ وجود «الخلاصة اللاهوتية» لتوما الإكويني. وقد أدى التأمل العميق إلى النظر إلى هذه الأدلة أو البراهين الخمسة كتفسيرات مختلفة لدليل «العلية» Causality، وهو يعني أنه إذا كان هناك شيءٌ ما من الأشياء لا يُفسر نفسه فمن الضرورى تفسيره بالاعتماد على شيءٍ غيره لا يحتاج، فى نهاية التحليل إلى تفسيد خارجه. وهذا الشيء هو، من ثمَّ، «العلة الأولى» أو «المطلق»، وهو نفسه ما تعتبره المسيحية «الله»، ومع ذلك فإنه باستمرار التأمل العميق فى هذه البراهين أخذت الصعوبات فى الظهور وبدأت تتضح أكثر فأكثر. فقد قصر «كانط» مقولة «العلية» على عالم الإدراك الحسي، ومن ثمَّ فقد أصبح من الضرورى الدخول مع «كانط» فى جدلٍ جوهري هام بالإضافة إلى أن الفيزياء الحديثة قد طرحت للمناقشة وجهة نظر كانط فى «العلية»، أعني «العلية فى هذا العالم»، أما الصعوبة التي كانت أكثر وضوحًا وإلحاحًا فتتلخص فى أنه ليس فقط، غير المؤمنين، بل والغالبية العظمى من المسيحيين البروتستانت قد استمروا على إنكارهم لصحة هذه البراهين والأدلة. فإذا كانت نفس طريقة التفكير مقنعة «لفيلسوفٍ ما، ولكنها فى الوقت نفسه غير مقنعة لغيره، فإن مشكلة بنية التفكير الفلسفي برمتها تكون قد فرضت نفسها بإلحاح شديد: ألا يمكن أن نكون على صواب لو قلنا إن «الاعتقاد» Faith قد لعب فى الفكر الفلسفي دورًا أكثر أهمية مما ظن التوماويون الجدد فى بداية عهدهم؟ وقد أدى هذا السؤال بدوره إلى إثارة مشكلة الفلسفة المسيحية، وهل يكون لحديثنا عن «فلسفة مسيحية»

ثمة معنى على الإطلاق؟ وإذا كان لحديثنا عن «فلسفة مسيحية» معنى، فكيف يمكن لهذه الفلسفة أن تتميز، عندئذ، عن فلسفة غير مسيحية؟ والحق أن التوماويين الجدد ليسوا على اتفاق فيما بينهم حول هذه النقطة. وذلك لأن كل الذي اتفقوا عليه هو استبعاد نقطة البدء السابقة، أعني أن «الاعتقاد» لا يهتم بالتفكير الفلسفي إلا اهتمامًا سلبيًا، ومع ذلك فإنهم لم يصلوا إلى اية نتيجة واضحة فيما يتعلق بكيف تكون العلاقة «الموجبة» و«الفعالة» بين «الاعتقاد» و«التفكير».

وقد جعل هذا التطور التوماوية الجديدة على اتصال وثيق بتطور الفلسفة المعاصرة والتفكير المعاصر ككل. وبداية نقول: إنَّه قد ساد فى دوائر التوماوية الجديدة اعتقادٌ بأن الفكر الفلسفي قد وصل مع القديس «توما الإكويني» إلى الذروة، بحيث لا يمكن بحالٍ تجاوزه. ويتضمن هذا الاعتقاد أن بإمكان التوماوية الجديدة» أن تعود، فقط إلى «توما الإكويني» نفسه، بمعنى أنه من غير الممكن أن يُضاف لأفكار «توما الإكويني» الأساسية ثمة معنى أعمق، وإنما بالإمكان فقط تطبيقها على مشكلات لم تكن، بحال، قد اثيرت فى زمن، «توما الإكويني». ويتضمن هذا الاعتقاد بالإضافة إلى ذلك أن كل فلسفة منذ «توما الإكويني» كانت من ثمَّ بلا دلالة أو مغزى. ومع ذلك فسرعان ما أدرك «التوماويون الجدد» أن مشكلات هامة قد أثيرت منذ زمن «الإكويني»، ومن ثم فسيكون خطأً قاتلًا وخروجًا مطلقًا على التوماوية أن نتجاهل التساؤلات الفلسفية التي طرحها الفلاسفة المعاصرون العظماء، وفى هذا السياق كان تأثير «مرسيه» Mercier ذا أهمية حاسمة.

وقد كان «التوماويون الجدد» الأوائل متأثرين إلى حد بعيد وبدون

أن يدركوا هم ذلك بالاتجاهات الديكارتية وما بعد الديكارتية، وخاصة العقلية منها، ومع ذلك فإن زيادة احتكاكهم بالتيارات الفلسفية المعاصرة المختلفة جعلهم على وعي بأثر هذه التيارات الفلسفية فى تفكيرهم، ومن ثم أدركوا ضرورة المواجهة الصريحة مع الفلسفة المعاصرة. وبرغم أن هؤلاء التوماويين الجدد لم يكونوا فى مواجهتهم ميالين، وذلك إلى حد كبير، للنزعة الوضعية، بالإضافة إلى أنهم قد أولوا اهتمامًا يسيرًا بالنزعة الهيجلية وذلك حتى وقت متأخر فى القرن العشرين، فإن «مرسيه» Mer-cier جعلهم يُدركون أنه لا يمكنهم التغاضي عن فلسفة «كانط». فقد كان موقف «كانط» من أدلة وجود الله هو النتيجة النهائية لوجهة نظره فى عمليات المعرفة. ولذلك كانت المواجهة بين «التوماوية الجديدة» و«نقد الكانطية الجديدة» ذات أهمية قصوى وأثبتت أنها تمثل قمة الاحتكاك بين «التوماوية الجديدة» من جهة و«تيارات الفلسفة المعاصرة» من جهة أخرى.

وكان السؤال عن «الواقع» سؤالًا هامًا وأساسيًا فى الحركة الفلسفية المعروفة بالحركة «النقدية». وقد استهدفت النزعة التوماوية الجديدة التي قدمها «مرسيه Mercier الحفاظ على نوع من «الواقعية التامة» integral realism وفى الوقت نفسه يُسلم بصواب، بل وحتى بحتمية هذه المشكلة الأساسية المتعلقة بالنقد. وقد مضى مرسيه Mercier فى النقد حتى مرحلة التسليم بأن مشكلة المعرفة تُعد هي نقطة البدء الحقيقية للتفكير الفلسفي. وأن نقطة البدء هذه يمكن فقط أن تتأسس فى «الوعي» consciousness مما يعني أنَّ الفكرة التي تؤكد على أنَّ حقيقة العالم يجب أن تتأسس في الوعي هي فكرة يمكن فقط تفسيرها تفسيرًا علِّيا من تأثير وهذا العالم

على الوعي. مما يعني أيضًا أن «حقيقة العالم وواقعيته» قد تم «استنباطها» أو «استدلالها» من الوعي.

ومن المؤكد أنَّ التوماويين الجدد، مثل جوزيف مارشال ١٩٤٤ ـ ١٨٧٨، لم يكونوا أقل اقتناعًا من ميرسيه بالحاجة إلى دمج المشكلة الكانطية في فلسفة التوماوية الجديدة، ولكنهم انتقدوا ميرسيه في أنه تبني في ذلك نقطة انطلاق خاطئة وغير صحيحة. فقد رأى هؤلاء، أننا لو أخذنا الوعي كنقطة انطلاق فلن يكون بالإمكان استبعاد هذا الوعي لكي نكشف حقيقة أو واقعًا خارجًا عنه. وقد طرح العديد من التوماويين الجدد المتأخرين فكرة أن الإنسان كان منذ البداية موجودًا في العالم، ومع هذا العالم الخارجي، وهو الأمر الذي أدَّى لأن تكون الواقعية لا يمكن أن تكون واقعية نقدية بالمعني الكانطي على النحو الذي زعمه مرسيه وأكده، وإنما ستكون واقعيته مباشرة (ليون نوديل ١٩٥٣ ـ ١٨٧٨) أو واقعية منهجية على نحو ما نجده لدى من (اتين جيسون) (١٩٧٨ ـ ١٨٨٤).

ونحن نرى الآن، كيف أنَّ التوماوية الجديدة باتت على اتصال واحتكاك ليس فقط بالفلسفة الحديثة، وإنما أيضًا بالعلم الحديث. فإن إحياء الدراسة النسقية والمنهجية لفلسفة العصر الوسيط دفع التوماويين الجدد للاحتكاك والتواصل مع تطور الفلسفة وعلم التاريخ. ولكن الملاحظ أن الاحتكاك بالعلم الطبيعي والتواصل معه قد تحقق على نحو بطئ بصورة كبيرة، وكان علينا أن ننتظر حتي منتصف القرن العشرين حتي يحدث تغيرًا راديكاليًا حقيقيًا في الأفكار ويكون قادرًا على أن يحتل مكانًا في الساحة الفلسفية. بالإضافة إلى مضي وقت طويل قبل أن يحدث

أي احتكاك أو تواصل بين التوماوية الجديدة وعلم البيولوجي، وذلك لأن الكاثوليك كانوا ينظرون إلى نظرية التطور بشك وارتياب. فلم يكن بالإمكان حدوث أي تغير حتى حلول القرن العشرين، وذلك عندما تم تحرير التطور من المظاهر الميكانيكية، ولم تعد هناك حاجة للاختيار بين (العقل) من جهة و(المادة) من جهة أخرى، وبعبارة أخرى عندما تم النظر إلى العقل والمادة على أنهما مترابطان ارتباطًا وثيقًا، ارتباطًا لا تنفصم عراه.

فمنذ البداية كانت التوماوية الجديدة دومًا انطولوجيًا ميتافيزيقية. فقد كانت المشكلة المحورية التي تشغل هذه التوماوية الجديدة دومًا. مما يعنى أن هذه «التوماوية الجديدة» كانت هي مشكلة السؤال عن «الوجود». وكانت إجابة «التوماوية الجديدة» على هذا السؤال تشير بإلحاح إلى ضرورة تجاوز «الوجود الحسي» الذي يمكن أن ندركه إلى الوجود الروحي الذي ينكشف فى الفكر والحرية والذى يقود الإنسان، على نحو نهائي ومطلق، إلى معرفة الإله المشخِّص؛ أعني «الإله الخالق». ومن هذا المنطلق طورت «التوماوية الجديدة» فلسفة شاملة لا يُمكن فيها تجاهل أي مجالٍ من مجالات الواقع، العلم أو المعرفة.. وفى هذه الفلسفة الشاملة دأبت التوماوية الجديدة على أن تؤكد دومًا، على حقيقة «الروح» و«الحرية»، وهي فى ذلك تكون متسقة تمام الاتساق مع أفكارها الميتافيزيقية الأساسية.

لقد كان هدف «ليو الثالث عشر» منذ البداية ليس فقط تعميق «الفلسفة» و«اللاهوت» وتعزيزهما، وإنما بالإضافة إلى ذلك استثارة «العلم الوضعى والتفكير الاجتماعي» بين الجماعات الكاثوليكية؛

ولذلك فقد عيَّن فى أكاديميته المتخصصين فى كل المجالات، بجانب أنه قد كرّر محاولاته للخروج بالتفكير الكاثوليكي، السياسي والاقتصادي والاجتماعي من أزمته وركوده من أجل أن يبث فيه الحياة والديناميكية مرة أخرى. وقد دافع فى كثير من منشوراته البابوية عن الديمقراطية فى مواجهة هؤلاء الكاثوليكيين الذين حاولوا جعل المبدأ المسيحي ملكية مطلقة. لقد حدَّد بوضوح للكاثوليك الفرنسيين أنهم، باعتبارهم كاثوليك، أحرار فى السعي من أجل إعادة المَلّكية، ولكنهم، فى نفس الوقت، وبنفس القدر، أحرار فى تأييد «الجمهورية» والدفاع عنها، ولكنَّ أي سعي من أجل الملَكِية لا يجب، بحال، أن يؤدي إلى إيقاع الأذى والضرر بحياة المجتمع ككل. واعترف «ليو الثالث عشر» فى منشوره البابوى «الأفكار الجديدة» ١٨٩١، بحقوق العمال والطبقة العامة فى صراعها ضد القهر والاستغلال.

والحق أن جانبًا كبيرًا من الفضل يرجع إلى البابا «ليو الثالث عشر». فقد كان هو السبب الحقيقي الذي أدَّى بالتوماوية الجديدة إلى أن تهتم، منذ البداية، اهتمامًا عميقًا بالمشكلات الاجتماعية. ونستطيع القول: إن هناك مبدأين ظلا موجودين خلال تطور هذه «التوماوية الجديدة»، وهذان المبدءان هما:

- المبدأ الأول ويقضي بأنه لا ينبغي أن يُسمح للفرد بالذوبان فى المجتمع بحيث تضيع كرامته وحريته كفرد.
- المبدأ الثاني ويقضي بضرورة ألا يوضع الفرد على الإطلاق فوق المجتمع أو فى مواجهته بحيث يبدو الأمر كما لو أن اهتمامات المجتمع ومصالحه يمكن التضحية بها فى سبيل اهتمامات ومصالح فرد واحد.

وعلى ذلك تولت هذه «التوماوية الجديدة»، على الدوام، الدفاع فى تعاليمها الاجتماعية، عن «الحرية الشخصية» من جهة و«التكافل الاجتماعي» من جهة أخرى، بل إنها كانت باستمرار تنظر إلى الاثنين على أنهما يؤلفان فيما بينهما وحدة منسجمة ومؤتلفة. أما على المستوى السياسي فقد سادت، على الدوام الاتجاهات الديمقراطية بين التوماويين الجدد، وقد صاغ «جاك ماريتان» Jacques Maritain هذه الاتجاهات الديمقراطية صياغة غاية فى الوضوح. وقد لعب «جاك ماريتان» دورًا رائدًا فى هذه (التوماوية الجديدة) وذلك فيما يتعلق بكثير من المشكلات المختلفة، أما مساهمته فى مجال فلسفة الأخلاق الاجتماعية فقد كانت من الأعمال الأكثر أهمية.

أما فيما يتعلق بالإنسان فقد أُثيرت تساؤلات عديدة، ليس فقط حول «الحرية الإنسانية» و«التكافل الاجتماعي»، وإنما أثيرت بالإضافة إلى ذلك تساؤلات تتعلق ببنية الإنسان باعتباره مؤلفًا من «نفس» و«جسم». وقد سايرت «التوماوية الجديدة»، فى هذا السياق، التراث التوماوى الذى كان قد طوَّر وعمق الفكرة الأرسطية عن «النفس» باعتبارها «صورة» الجسم. ومن ثم فقد رفض التوماويون الفكرة الديكارتية فى الجوهر الثنائى، وكانوا على الدوام يؤكدون أن «النفس» ليست جوهرًا، وأن «الجسم» أيضًا ليس جوهرًا، وإنما «الإنسان» ككل هو فقط الجوهر. ومع ذلك فإنهم لم يتمكنوا من الوصول إلى اتفاق فيما بينهم حول الطريقة التي يجب أن ندرك بها هذه «الوحدة المزدوجة» وكيف نتصورها. ويمكن بهذه الوجهة من النظر رفض كل من «المادية» و«المثالية». ولكن الصعوبة تظل كما هي قائمة، وهي الصعوبة التي يمكن التعبير عنها فى هذا السؤال:

....

كيف يجب علينا أن نتصور «موت» النفس وخلودها فى حدود وجهة النظر التي تؤكد على «وحدة» الإنسان؟

ويدعونا هذا السؤال إلى النظر فى مشاكل الفلسفة الدينية لدى التوماوية الجديدة، وهي المشاكل التي يمكننا أن نقول: إن التوماويين الجدد قد عالجوها أساسًا فى سياق «اللاهوت» ولم يعالجوها فى سياق الفلسفة إلَّا على نحو يسير نسبيًا (ماريشال، ماريتان، ثم أورتيجا آي جاسيت فيما بعد). وهذا الذى نقوله يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمشكلة التي كنت قد أشرت إليها بالفعل، وأعني بها مشكلة «الفلسفة المسيحية» واكتشاف الخط الفاصل بين «الفلسفة الدينية» و«اللاهوت»؛ وعلى نحو عام فقد نوقشت مشكلة «خلود النفس» مناقشة فلسفية، مثلما حدث مع مشكلة «وجود الله» هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد كانت مشكلة التصوف تناقش، عادة، مناقشة لاهوتية، وإن كانت فى بعض الأحيان توضع فى سياق ما يمكن أن نطلق عليه اليوم وصف «الأنثربولوجيا الفلسفية». وعلى أية حال فإننا لا نجانب الصواب لو قلنا إن السؤال عن كيف تكون العلاقة بين «الإنسان» من جهة و«المطلق» من جهة أخرى، أعني كيف يتعلق الإنسان بالمطلق، وكيف يُمكن أن نقيم هوية بين «المطلق» و«الإله المشخِّص» الذى تقضي به التعاليم المسيحية؛ نقول:إن هذا السؤال ظلت له، دومًا، أهمية قصوى بالنسبة للتوماوية الجديدة.

وقد حدث لفترة طويلة من الزمن أن عُزلت حركة التوماوية الجديدة، عن ساحة الفكر الفلسفي، نسبيًا. ومع ذلك فإن هذا العزل قد تم بالتدريج التغلب عليه. ونستطيع أن نقول: إن تبادل الأفكار بين «التوماويين الجدد» والفلاسفة الآخرين أصبح الآن مكثفًا بدرجة بات

معها من المستحيل أن نحدد حدود مدرسة التوماوية الجديدة. ولكن هناك عاملان يمكن اعتبارهما من الملامح الأساسية لهذه المدرسة. العامل الأول، وهو ما يمكن أن نصفه بأنه العامل الخارجى، ونعني به الارتباط التقليدى الذى يربطها بطرق صوفية، وجامعات، ومجلات معينة..الخ. والعامل الثانى: هو ما يمكن أن نصفه بأنه العامل الداخلي، ونعني به الدراسة العميقة لفكر «توما الإكويني» وفلسفته.

ولكن الذى لاشك فيه هو أن هذه الحركة الفلسفية كادت تحقق هدفها الأساسي وذلك بالقدر الذي كانت تتلاشي به كمدرسة فلسفية. لقد كان الهدف الأساسي للبابا «ليو الثالث عشر» هو الحث والتشجيع على ممارسة الفلسفة واللاهوت، وذلك بين الدوائر الكاثوليكية؛ وذلك لكي تتحقق عملية تجديد الاتصال بين الفكر الكاثوليكي من جهة والعالم الحديث من جهة أخرى.

وبالرغم من عزلتها المبدئية فإن التوماوية الجديدة قد نجحت مع ذلك، فى تحقيق إسهامات هامة فى عملية تغيير التفكير والاتجاه الذي حدث بين القرنين التاسع عشر والعشرين. وهناك كثيرٌ من الأفكار التي يُمكن نسبتها إلى تأثير التوماوية الجديدة، والتي ظل لها تأثير قوى وفعال على الفلسفة فى زماننا. ويمكننا فيما يلي تلخيص الإسهامات الرئيسية التي قدمتها هذه المدرسة الفكرية. فقد تم بعد الفحص الدقيق رفض مادية القرن التاسع عشر، بالإضافة إلى دفاعها الدائم والمستمر عن الحرية، وأصبح لله باعتباره العلة الأولى والخالق مكانة مرموقة وأساسية فى الوجود، وقدمت نظرية اساسية فى الوجود. وقد دافعت التوماوية الجديدة فى مرحلة متأخرة من تطورها عن «الذهن» فى الوقت الذي

رفضت فيه النزعة العقلية. وسعت سعيًا حثيثًا فى اتجاه الفهم الأعمق للإنسان باعتباره «وحدة»، خلافًا للفكرة الديكارتية عن الإنسان باعتباره «ثنائية».

وفى النهاية فإن هذه التوماوية الجديدة قد جاهدت لقهر النزعة الفردية؛ بتأكيدها على ضرورة الحاجة إلى كلٍّ من «التكافل الاجتماعي» من جهة و«الحرية الشخصية» من جهة أخرى.

٢ـ الكانطية الجديدة Neo- Kantianism

يستخدم المؤلف مصطلح «الكانطية الجديدة» أو «النقد» criticism ليشير به إلى الجهود التي بذلها الفلاسفة لدحض الفكر الوضعي الذى ساد القرن التاسع عشر وذلك بالعودة إلى فكر «كانط» النقدي. وقد بدأت هذه الجهود فى البدايات الأولى فى القرن التاسع عشر مع مفكرين مثل «لانج، ليبمان، ريل» «Lange, Liebman, Riel» وهم الذين افتتحوا سبيل العودة إلى «كانط». وقد أصبحت هذه العودة إلى «كانط» اتجاهًا فلسفيًا سائدًا فى ألمانيا فى الربع الأول من القرن الحالي، وكان لهذه العودة، بالإضافة إلى ذلك تأثير عميق فى هولندا وإيطاليا والبلاد الإسكندنافية. وبرغم التأثير العظيم الذى كان لكانط فى فرنسا وإنجلترا لم تتألف مع ذلك مدرسة للكانطية الجديدة فى هذين البلدين.

ويُوجد فى داخل النقد الكانطي الجديد ذاته حركات متعددة ومتنوعة، فهناك حركات من هذا النقد اتجهت نحو «الواقعية» و«البراجماتية»، ولكن نستطيع أن نقول: إن أكثر هذه الحركات أهمية الحركتان اللتان أصبحتا تعرفان بمدرسة «ماربورج» Marburg ومدرسة «بادن» Baden،

ومكان مركز المدرسة الأولى فى جامعة «ماربورج»، أما المدرسة الثانية فقد كانت فى جامعات «فرايبورج» و«هيدلبرج». وقد كان بين المدرستين اختلافات أساسية، ولكن مع تطور الكانطية الجديدة، ظهر فلاسفة حاولوا تجاوز الفجوة بين هاتين المدرستين، بالإضافة إلى أنهم حاولوا تجاوز فكرة الانتماء إلى هذه المدرسة أو تلك، ويُعد «هيرمان كوهن» Hermann Cohen, ١٨٤٢ ـ ١٩١٨ و«بول ناتورب» ١٨٤٥ ـ ١٩٢٤ Paul Natorp، رواد مدرسة «ماربورج» أما رواد مدرسة «بادن» فهم «فيلهلم فيندلباند» band Wilhelm Windel ١٨٤٨ ـ ١٩١٥، و«هنريس ريكرت» Heinrich Rickert ١٨٦٣ ـ ١٩٣٦.

ولا تتميز هاتان المدرستان فقط بالعودة إلى كانط، ولكنهما تتفقان بالإضافة إلى ذلك فى الهدف العام من الرجوع إليه. فقد كانت «المادية» بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة، مرفوضة؛ وذلك لأنهم كانوا على اقتناع تام بأن «كانط» قد برهن بنجاح على الدور الذي يقوم به «الذهن الإنساني» فى عملية المعرفة. أما بالنسبة للفلاسفة الماديين، فقد كان «الذهن» مجرد ظاهرة ثانوية، فقد نُظر إليه على أنه ظاهرة مصاحبة للمادة. ومن ناحية أخرى فقد كان تفسير الواقع بالنسبة للكانطيين الجدد ممكنًا فقط من خلال الذهن. وسلم هؤلاء الكانطيون الجدد برفض «الوضعيين» للميتافيزيقا، وهذا يعني أنه قد أصبح من المستحيل على هؤلاء الكانطيين الجدد الرجوع مباشرة إلى «هيجل».

ويمكن من ثم تلخيص المشكلة الأساسية التي واجهها الكانطيون الجدد، «الإنتقاديون» Criticists فى هذا السؤال: ما الدور الذى يلعبه الذهن الإنساني فى عملية المعرفة، وما هي القيمة التي يمكن من ثم

خلعها على المعرفة؟ وأخيرًا السؤال عن ماهي العلاقة بين هذه العملية المعرفية «الجوانية» من جهة وبين العالم الخارجي من جهة أخرى؟ «فقد كان اهتمام» الكانطيين الجدد» يتركز فى نظرية المعرفة، وهي النظرية التي ينبغي أن تضع فى اعتبارها صورًا متعددة من المعرفة، فهناك المعرفة اليومية المشتركة والشائعة، ومعرفة العلوم الوضعية والمعرفة الفلسفية، والمعرفة فى مجال الأخلاق، والخبرة الجمالية والمعرفة الدينية واللاهوتية. وفى هذا الصدد استرشد هؤلاء الكانطيون الجدد بالتمييز الذى كان كانط قد أقامه بين «الذهن» و«العقل العملي» و«الحكم»، دون أن يعني هذا، بحال، تسليمهم الدوجماطيقي بكانط. وقد عبر «فندلباند» تعبير جيدًا عن اتجاه «الكانطيين الجدد» نحو كانط فى هذه المسألة بقوله: «إن فهم كانط معناه تجاوزه وتخطيه».

وبالرغم من اتفاق مدرستي «ماربوج» و«بادن» على نقطة البدء وهي نظرية المعرفة، إلا أنهما اختلفتا فيما بينهما اختلافًا أساسيًا حول أفكار معينة. فقد أكدت مدرسة «ماربورج» على الوحدة المنطقية للتفكير إلى حد اتهامها بأنها نزعة منطقية شاملة، بالإضافة إلى أنه ليس هناك شك فى أن هذه المدرسة قد اتجهت، إلى حد كبير، نحو فلسفة «هيجل»، بالرغم من رفضها للميتافيزيقا. أما مدرسة «بادن» فقد ارتدت إلى أفكار «لوتزة» Lotze وخلعت على الفكر قيمة محورية أساسية.

إن توجه «الكانطيين الجدد» فى مدرسة «ماربورج» إلى المنطق أدَّى إلى ما خلعوه من أفضلية للعلم الطبيعي الذى اعتبروه، بالإضافة إلى الرياضيات البحتة العلم بالمعني الدقيق، ومن ناحية أخرى أكدت مدرسة «بادن» على اختلاف البنية بين «العلوم الطبيعية» و«الإنسانيات»، وعمدت إلى

الحفاظ على «السمة الخاصة» للإنسانيات والتي تجعلها فوق العلم الطبيعي ومواجهة له. أما مدرسة «ماربوج» فقد نظرت إلى الفلسفة على أنها «تحليل منطقي» لشروط المعرفة والإرادة، ورأت أن العلم الطبيعي يقدم لنا أقصى صورة مثالية ودقيقة للمعرفة. بالإضافة إلى أن فلاسفة ماربورج قد نظروا إلى المعرفة على أنها ليست، بحال، «تمثلًا» لواقع خارج المعرفة ذاتها؛ فقد كانت «المعرفة» بالنسبة لهم هي «الواقع». إن مشروعية التفكير هي وحدها فقط التي تحدد ما نحصل عليه من معرفة، فقد كان الواقع ذاته عبارة عن «كل» مؤلف من علاقات منطقية، بالإضافة إلى أن الفكر يعمل طبقًا لمقولات «مباطنة» أو «أصيلة» فى الفكر، ومن ثم فهو محدد على نحو «أولاني» بهذه المقولات، ومن ثم فإن «الصدق» truth، من وجهة نظر فلاسفة «ماربورج» يعني «اتساق» التفكير مع هذه المقولات، ويصبح «الكذب» أو «عدم الصدق» هو عكس ذلك، أعنى أن يكون التفكير «غير متسق» مع هذه المقولات ويتناقض معها.

ولكن كيف يمكن أن يحدث مثل هذا التناقض أو عدم الاتساق، برغم أن «المقولات» التي تحدد التفكير تعد من وجهة نظر هؤلاء الفلاسفة، صحيحة على نحو أولاني؟ وبالرغم من أهمية هذا السؤال فإن فلاسفة ماربورج قد تركوه مع ذلك بلا تفسير أو توضيح.

وقد ساير فلاسفة مدرسة ماربورج الفيلسوف الألماني «كانط» فى تعريفهم للإرادة حيث عَّرفوها بطريقة «صورية خالصة»، أعني باستخدام مفهوم الواجب على النحو الذى قام به «كانط» في تعريفه للإرادة. ولكنهم وخلافًا لكانط، لم يولوا أسبقية أو أوَّلية للعقل العملى وإنما للعقل النظري، وكانوا في نظرياتهم الأخلاقية أكثر من «كانط»

اهتمامًا بالمجتمع. وقد حاولوا مرارًا وتكرارًا تقديم الأخلاق الكانطية والماركسية على نحو يجعل كلا منهما في انسجام مع الأخرى. وكما فعل «كانط» أعاد هؤلاء الذين إلى الأخلاق. وكان لديهم بالإضافة إلى ذلك، اهتمام كبير بعلم القانون، وسعوا إلى تطبيق تفسيراتهم الصورية والمنطقية للعلوم الطبيعية على علم القانون. وعلى هذا الأساس طوَّر كل من «رودلف ستاملر» (١٩٣٨ ـ ١٨٥٦) وهانزكيلسين Hans Kelsen (١٩٧٣ ـ ١٨٨١) فلسفة القانون.

وقد تمَّ الوصول إلى ذروة عملية إضفاء الصورية على الفكر أي جعل الفكر صوريًا خالصًا، على «يد البرت جورلاند» Albert Gor-land (١٩٥٢ ـ ١٨٦٩)، ومحاولة كارل ڤورلوندر Karl Vorlonder (١٩٢٨ ـ ١٨٦٠) تقديم فلسفة كل من «كانط» «وماركس» على نحو يجعلهما مؤتلفتين ومنسجمتين. ولكن سرعان ما تحطم الإطار الفكري لمدرسة ماريوج على يد كل من أرنست كاسيرر Ernst Cassirer (١٩٤٥ـ ١٨٧٤)، وأرثر ليبرت Arlhccr Liebert (١٩٤٦ـ١٨٧٨)، وذلك عقب وفاة كل من «كوهن» «وناتورب»، برغم أن ناتورب نفسه كان قد بدأ، قبل وفاته، هذه العملية. ففي السنوات الأخيرة من حياته كان منفتحًا إلى حد كبير على مشكلات فلسفة الحياة والفينومينولوجيا، بالإضافة إلى أنَّ الفيلسوف الفينومينولوجي «هوسرل» قد تأثر بدوره بأفكار «ناتورب» وذلك في تطوره الفكري، بل إن «كاسيدر» قد قطع شوطًا أكبر في هذا الاتجاه، بالإضافة إلى أنه وخلافًا لأسلافه قد كرسَّ فكره للاهتمام بالإنسانيات، كما أنه طورَّ فلسفة «الوجود الإنساني».

وقد تطورت مدرسة بادن على نحو مغاير ومختلف عن الطريق الذي

سارت فيه مدرسة ماربورح. فقد ركز هؤلاء الكانطيون الجدد، ليس على الصياغة الصورية المنطقية للواقع، وإنما كان تركيزهم على الصور المتعددة والمتنوعة التي ينكشف فيها الواقع ويظهر لنا، وهذا هو السبب، من وجهة نظرهم، الذي يجعل من المستحيل أن نضع نموذجًا وحيدًا للمعرفة، ونعتبره النموذج الصحيح على نحوٍ كلي وعام. فقد أقاموا تمييزًا بين مجالات الوجود المختلفة ومن خلالها فهموا الوجود الذى يمكن إدراكه إدراكًا حسيًّا والفكر والقيم. وأكدوا من جانبهم، على أن هناك من حيث المبدأ وحدة تشتمل على «الواقع» و«الفكر»، لكنهم أضافوا إلى ذلك تأكيدهم على أن «الفكر عليه، فى الحقيقة، أن يتضمن فى ذاته هذا الواقع. وعلى ذلك فبالقدر الذي يكون الواقع الممكن إدراكه إدراكًا حسيًا هو الطبيعة، فإن هذا النمط من التفكير؛ أعنى التفكير فى الواقع، يتحقق فى العلم الطبيعي، ويستهدف هذا العلم الوصول إلى قوانين تُوصف بأنها صحيحة على نحوٍ عام وكلي، ليس فقط بالنسبة للعالم الطبيعي إنما تصدق أيضًا بالنسبة للقائم بعملية الإدراك، أعني «المدرِك».
أما «الإنسانيات» فلا تستهدف الوصول إلى أية قوانين كلية صحيحة، وإنما تستهدف فقط وصف «حادثة أو واقعة عينية». ولكي تنجح العلوم الإنسانية فى تحقيق هذا الهدف، ينبغي أن يكون لدى القائمين عليها سلمًا للقيم، وأن يكون باستطاعتهم «انتخاب» أو «اختيار» ما يتصف بالأهمية فى هذا الواقع العيني؛ وذلك لأن هذا الواقع فى كليته هو مما لا يمكن الإحاطة به أو استيعابه كليًا. ويترتب على هذا بالضرورة أن تُصبح عملية «التقييم» Evaluation الصفة الأساسية لاتجاه القائمين على الدراسات الإنسانية نحو الواقع العيني، وبعبارة أخرى نقول: إن «التقييم» يمثل صفة أساسية تميز اتجاه هؤلاء نحو الواقع الإنساني.

لقد كان للاهتمام الذى أولاه الكانطيون الجدد فى مدرسة «بادن» للواقع الإنساني العيني وللتاريخ تأثير هام فى مسيرة الفكر الفلسفي المعاصر، لأنه إذا كان من الصواب أن التساؤلات الخاصة بوجود الله والإنسان والعالم والتاريخ كانت تشغل مكانًا مرموقًا فى الفكر الفلسفي فى منتصف القرن العشرين، فلن يكون هناك ثمة شك فى أن مدرسة «بادن» قد قدمت أكثر من مدرسة «ماربورج» مساهمات هامة ومباشرة لهذا الفكر الفلسفي. فقد مهدت الطريق لفهم «الواقع المتعدد الصور»، وقامت ببذل جهد كبير بهدف الفهم الفلسفي للاتجاه التاريخي الذي يُعد من المعالم الأساسية والمميزة للفكر المعاصر. فقد أدرك هؤلاء الفلاسفة أنه ليس هناك نمط كلي أو نموذج عام للواقع يمكن أن يزودنا به العلم الطبيعي، وذلك لأن «المشروعية الكلية» ليست إلا مظهرًا واحدًا من مظاهر الواقع وليست كل الواقع. وهذا هو السبب الذي يفسر لنا لماذا يُنظر لفلسفة الكانطيين الجدد فى مدرسة «بادن» على أنَّها قدمت مساهمات هامة وفعالة فى عملية فهم الإنسان فى موقفه العيني فى «العالم» وفى التاريخ.

إن حقيقة أن مؤسسي المدرسة لم يتفقوا دومًا مع التطور الأخير الذي طرأ على فكر المدرسة ـ فريكارت Reckert، على سبيل المثال، لم يفهم معنى «فلسفة الحياة»، ولا المقصود بهذه الفلسفة ـ لا يعني أنهم لم يقدموا مساهمات محورية وهامة في هذا التطور. فعدم اتفاقهم لم يمنع هؤلاء من المساهمة الكبيرة في تطور فكر المدرسة. فقد كان لهم تأثير «في فلسفات أرنست كاسيرر»، و«ليبيرت» Liebert، وأيضًا في مجهودات، على سبيل المثال، هانز ليسجانج (١٩٥١ ـ ١٨٩٠) التي استهدف بها

تجنب مسايرة ومتابعة الصور العديدة والمتنوعة، وفي مقابل ذلك، نظر إلى المقولات كمحاولات أنتجها الفكر ليحقق بها تكيفه مع الواقع الذي يتسم بالكثرة والتعدد. كما حاول برونوباخ (١٩٤٢ ـ ١٨٧٧)، جسر الفجوة بين مدرستي ماربورج وبادن بتوضيح الارتباط الجدلى بين الصدق والحقيقة والقيمة والواقع وإظهاره. ولدينا هوجو مونستربرج (١٩١٦ ـ ١٨٦٣)، الذي طوَّر وأحكم على نحو نسقي فلسفة القيم. وكرَّس إميل لا سك (١٩١٥ ـ ١٨٦٦) نفسه لمحاولة ربط أفكار مدرسة بادن بأفكار الفينومينولوجيا. وهناك بالإضافة إلى هذا، صلات وثيقة بين نظرية القيمة في هذه المدرسة والأسلوب الذي استخدمه «ماكس شيلر» في معالجة فكرة القيم.

وقد كان لمدرسة ماربورج بدورها تأثير على الفكر الفلسفي الراهن برغم أن هذا التأثير كان أقل مباشرة، مقارنة بالتأثير الذي مارسته مدرسة بادن. فإن الضرورة التي دفعت إذا جاز لنا التعبير الكانطيين الجدد في هذه المدرسة إلى إعادة النظر في فلسفة «هيجل»، إنما تعنى أنّ هؤلاء الكانطيين الجدد قد مهدوا الطريق للاهتمام الحديث بفلسفة هيجل. فإن أية محاولة لتقديم نسق منطقي كامل هي محاولة محكومة بالضرورة بالعودة إلى هيجل، الذي منح هذا النسق صورته الأكثر بهاءًا وروعة، وبرغم ذلك، فإن حقيقة أنَّ مدرسة ماربورج قد أكدت على الأهمية الشاملة والكاملة للمنطق، قد أوجدت، وذلك من جهة أخرى، مناخًا مدعمًا وايجابيًا للوضعية الجديدة، وهي النظرية التي لعب فيها المنطق أيضًا دورًا إيجابيًا وشاملًا. ولكن فشل مدرسة ماربورج في هذه المحاولة تسبب في وجود البحث عن وسائل أخرى لمنح المنطق أهمية

محورية ومركزية في مجال الفلسفة وفي الوقت نفسه جعلت الفلاسفة على وعي تام بذلك الجانب الموجود في الواقع والذي يتأبى على الصياغة المنطقية. وبهذا تكون مدرسة ماربورج قد ساهمت، على نحو غير مباشر في تأكيد الفلاسفة المعاصرين للعلاقة بين «الفكر» و«الوجود»، بالإضافة إلى التأكيد على الحاجة الواضحة إلى التفكير في العيني باعتباره «عيني»، أعنى باعتباره كذلك.

لقد تركزت الفلسفة فى نظر الكانطيين الجدد أو ما نصفه بالنزعة النقدية فى نظرية المعرفة. وكان هذا يمثل عنصر القوة فى هذه الحركة، طالما كان هناك تسليم بالفكرة التي تقضي بضرورة الإحاطة التامة بعملية المعرفة والتعرف قبل ممارسة مظاهر التفكير الأخرى. وكان يتم على هذا الأساس رفض كل مذهب فى الوجود، وكان ينظر إليه من قبل الكانطيين الجدد على أنه مذهب ميتافيزيقي. أما الأخلاق والجمال وفلسفة الدين؛ فقد كان ينظر إلى هذه الفعاليات فى حدود نظرية المعرفة. بالإضافة إلى أن تأكيد الكانطية الجديدة على نظرية المعرفة، إنما كان يعني أن المعرفة هنا كان ينظر إليها فى الأساس على أنها معرفة علمية. وكان هذا هو المسئول عن اتجاه الكانطية الجديدة إلى إقامة نوع من الهوية بين الفلسفة باعتبارها نظرية المعرفة ونظرية العلم. ومن ثم أصبحت الفلسفة «نظرية تأليفية فى العلم» مهمتها اكتشاف ما هو «كلي» فى العلوم، ومن ثم الكشف عن «وحدة التفكير»، وهي الفكرة التي أصبحنا نشعر بوجودها فى الفلسفة الوضعية الجديدة.

ومع ذلك فقد فقدت هذه الكانطية الجديدة قوتها العظيمة والدافعة حالما تبين للمفكرين قصور الفكرة التي تزعم «أن فهم المعرفة هو النقطة

الضرورية للانطلاق فى كل صور التفكير». وقد تبين، على المدى البعيد، أنه من الضرورى ممارسة عملية التفكير نفسها قبل محاولة فهم هذا التفكير، وأنه من الضروري أيضًا أن يمارس التفكير فى كل المجالات المتعددة والمتنوعة. وعلى ذلك لا يمكن أن يصبح لنظرية المعرفة معنى ودلالة قبل أن تتم عمليات ممارسة التفكير ثم وصف هذه العمليات، بالإضافة إلى أن «الأسبقية» التي خلعتها الكانطية الجديدة على نظرية المعرفة جعلتها وإلى حد بعيد قريبة من المثالية. وقد تولت مدرسة ماربورج عملية التطوير الكاملة لهذا الاتجاه نحو المثالية، ذلك الاتجاه الذي يذوب فيه «الواقع» ويتلاشى كلية فى الفكر. ولكن لم يكن من الممكن لهذا الاتجاه المثالي أن يتطور أو ينمو فى مدرسة «بادن»، وهي المدرسة التي يلعب فيها ثالوث «الوجود» و«الفكر» و«القيمة» دورًا غاية فى الأهمية: فقد كانت «هوية» الفكر والواقع بالنسبة لمدرسة بادن تمثل فى الأغلب غاية قصوى، أو مثلًا أعلى يستهدف، ولكنه لم يكن بحال واقعًا متحققًا أو متجسدًا.

ويمثل تاريخ الكانطية الجديدة فصلًا فى الفكر الفلسفي للقرن العشرين، بالإضافة إلى أن تطورها فى البلاد الأخرى يعكس تطورها فى ألمانيا. فإذا كان هذا «النقد» قد لعب دورًا حيويًا فى فلسفة الربع الأول من هذا القرن، إلا أنه قد انحصر فيما بعد بسرعة. ولم يكن هذا الانحسار بسبب المكانة المتواضعة التي أصبحت تشغلها نظرية المعرفة فقط وهو ما حدث نتيجة لتأمل عميق فى حقيقة نظرية المعرفة، وإنما كان بالإضافة إلى ذلك، لأن الاتجاه نحو «المثالية» التي كانت تتضمن، فيما تتضمن، الإحاطة المطلقة بالواقع والعالم من خلال الفكر، تلك المثالية كانت قد

باتت عاجزةً عن أن تستوعب واقع القرن العشرين. فإذا كان الإنسان يحكم ويسيطر، فهو فى الوقت نفسه مُحاصرٌ ومقهور، مما يعني أن الإنسان يُصنع به ما يصنعه هو؛ وبعبارة أخرى نقول: إن الإنسان يجني ثمار ما زرعت يداه. وقد أحاطت هذه المشكلة بفكر القرن العشرين وجعلته قرنًا مشبعًا بتوتر وقلق متناميين.

لقد كان للكانطية الجديدة خارج ألمانيا وفى البلاد الناطقة بالألمانية تأثير عظيم للغاية وذلك لعدة عقود، وخاصة فى هولندا. فهناك «برنارد أوفينك Bernard Ovink ١٨٦٢ ـ ١٩٤٤ الذى بدأ مسايرًا لمدرسة ماربورج، ولكنه أخذ بالتدريج فى التحول عن تفسير «ماربورج» لكانط وطور فهمه الجديد لفلسفة «كانط» وهو التفسير الذي احتلت فيه المشكلة الدينية مكان الصدارة. وهناك «آرثر دي سوبر» Arthur De Sopper ١٨٧٥ ـ ١٩٦٠ والذى بدأ، خلافًا لأوفينك، تلميذًا لمدرسة «بادن» قد أخذ يُطور، فيما بعد، فلسفة واقعية، وهي فلسفة يمكننا أن نتبين فيها بوضوح أثر الفلسفة المدرسية من جهة، والفلسفة الوجودية من جهة أخرى. وهناك «هندريك. ح. بوس» Hedrik J. Pos ١٨٩٨ ـ ١٩٥٥ الذى أخذ الكانطية الجديدة نقطة انطلاق له، ولكنه، منذ البداية، تأثر تأثرًا كبيرًا بالفينومينولوجيا.

وأما «جيرارد هيمانز» Gerard Heymans ١٨٥٧ ـ ١٩٣٠ فقد تأثر، إلى حد بعيد، بالكانطية الجديدة، ولكنه تعامل مع هذه الكانطية الجديدة بأسلوب غاية فى الأصالة والجدة، وذلك فى محاولة منه للإنصاف الكامل للنزعة التجريبية التى احتلت مكانة مرموقة فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر. فقد قبل المنهج التجريبي واعتبره المنهج الوحيد الذي

يُمكن استخدامه، حتي في الفلسفة. وبرغم ذلك، كان تفكيره محاولة دائمة ومستمرة لدحض النزعة التجريبية، وقد استخدم في هذه المحاولة، وعلى نحو دقيق وتام، هذا المنهج التجريبي. وقد أدَّت به هذه الفلسفة إلى نزعة «واحدية سيكولوجية»، وهي نزعة أصبحت فيها النفس هي أساس كل العالم التجريبي وقاعدته. ويرتبط عمل «هيمانز» في مجال علم النفس النظري والتجريبي، وهو المجال الذي كان هيمانز رائدًا له في هولندة، ارتباطًا وثيقًا بهذا الأسلوب الفلسفي في التفكير. وقد واصل تلامذة «هيمانز» جهوده وساروا على خطاه، فلدينا ليوبولاك Leo Polak (١٨٨٠ ـ١٩٤١) في مجال الفلسفة، وهنرى بروجمانز Henri Brugmans (١٨٨٤ ـ ١٩٦١)، مجال علم النفس.

٣ـ الهيجلية الجديدة

برغم أنه كان هناك اتجاهات قوية نحو المثالية في الكانطية الجديدة، فقد كانت الهيجلية الجديدة، وذلك في الفترة الانتقالية من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين، هي التي مثلت المثالية وعبَّرت عنها في صورتها الأكثر صفاءًا ووضوحًا. وبعد فترة قصيرة من تقدير فلسفة «هيجل» في ألمانيا، فإن الاهتمام بفلسفة «هيجل» سرعان ما تلاشى وخبا في ألمانيا. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر أثار فكر «هيجل» الاهتمام في ايطاليا. ومن الذين استهلوا الاهتمام بالحركة الهيجلية في إيطاليا أوجستو ڤبرا Augusto Vera (١٨١٣ ـ ١٨٨٥)، وبرتراندو سياڤنتا Bertrando Spaventa (١٨١٧ ـ ١٨٨٣)، وقد واصل بندتو كروتشه Bendetto Croce (١٨٦٦ ـ ١٩٥٣) وعملهما، ونجد أيضًا جيوفانى جينتيله

Giovanni Gentile (١٩٤٤ ـ ١٨٧٥). وفي الوقت نفسه، وصلت الهيجلية الجديدة إلى إنجلترا بفضل كتاب جيمس هتشسون ستيرلينج James Hutchison Stiling (١٩٠٩ ـ ١٨٢٠) والذي كان عنوانه «سر هيجل» والذي صدر في عام ١٨٦٥. ويمثل الجيل الأول من الهيجليين الجدد في إنجلترا الفيلسوف توماس هل جرين Thomas Hill Green (١٨٨٢ ـ ١٨٣٦)، وجون كيرد John Caird (١٨٩٨ ـ ١٨٢٠)، وإدوارد كيرد Edward Caird (١٩٠٨ ـ ١٨٣٥)، فقد طور الاثنان فلسفة للمثالية تستلهم فلسفتى «كانط» و«هيجل» معًا. أما الجيل الثانى والذى كان رواده فرنسيس هربرت برادلى Franacis Herdet Bradly (١٨٤٦ ـ ١٩٢٤)، وبرنارد بوزانكيت Bernard Bosanzuet (١٩٢٣ ـ١٨٤٨) فقد طور الاثنان انساقًا فلسفية أخذ هيجل فيها صورة جديدة متميزة. وما يهمنا هنا هو فكر هذا الجيل الثانى. أما الهيجلية الجديدة فى هولندة والتى تعزى إلى جيرارد بولاند Gerard Bolland (١٩٢٢ ـ ١٨٤٥)، والذى تابعه فيها تلاميذه، فقد عبرت عن نفسها فى مظاهر مختلفة. وقد كان للحركة الهيجلية الجديدة، فى ألمانيا نفسها، تأثير محدود.

ولكي نقدر مغزى الحركة المثالية ومعناها فى أوروبا، وذلك فى مفتتح القرن العشرين، فإن علينا أن نفهم معني «الهيجلية الجديدة» ومغزاها فى كل من إيطاليا وإنجلترا، وذلك لأن هناك فروقًا أساسية بين هاتين الصورتين من صور الهيجلية الجديدة فالاثنتان مهتمتان بالعلاقة وبالتوتر القائم بين «المطلق» من جهة و«النسبي» من جهة أخرى، ولكن كل منهما كانت تنظر إلى هذه العلاقة وهذا التوتر من وجهة نظر مختلفة. ففي حالة كل من «برادلي» و«بوزانكيت» فإن هذه العلاقة أو هذا التوتر

كان موجودًا بين «الأفراد» من جهة و«المطلق» من جهة أخرى، بينما فى حالة كل من «كرونشه» و«جنيتل» كان موجودًا بين «التاريخي» من جهة و«المطلق» من جهة أخرى. وقد كان هذا الاختلاف فى الرؤية على درجة عالية من الأهمية؛ وذلك لأن حركتي الهيجلية الجديدة فى كل من «إيطاليا» و«إنجلترا» قد ألقيتا ضوءًا مختلفًا على المشاكل فى عصرهما.

ومن الضروري قبل أن نبدأ مناقشة هذا الاختلاف بين هاتين الحركتين المثاليتين مناقشة أكثر تفصيلًا أن نلفت النظر إلى ما هو مشترك بينهما. ويمكننا أن نقول: إن الفلسفة فى النصف الثاني من القرن التاسع عشر قد تخلت عن «الفهم» أو «الذهن» understanding لحساب «الإحساس». فقد أُعطي «الإحساس» الأسبقية على «الفكر»، ومن ثم أصبح بإمكاننا أن نُؤكد على أنه ليس هناك شيء يمكن وصفه بأنه «مطلق»، ومن ثم كانت الهيجلية الجديدة محاولة لقلب نظام هذه «الأسبقية» ومن ثم إعطاء الأسبقية للفكر وليس للإحساس، وبالتالي تصبح هذه الأسبقية، للمطلق وليس لما هو «نسبي»: لقد كانت المثالية محاولة للفهم، فهي لا تقرر أن شيئًا من الأشياء «هو ما هو»، وإنما هي بالأحرى تحاول أن تفهم لماذا كان الشيء من الأشياء «على ما هو عليه». وليس هناك شكٌّ فى أن رؤية كهذه فى طبيعة الواقع وحقيقته إنما «تحيط» بالضرورة بكل هذا الواقع وتستوعبه، وذلك لأن كل شيء من الأشياء يمكن فقط أن يفهم فهمًا كاملًا فى ضوء «الكلية»، أعني على ضوء نظرة شاملة ومحيطة للواقع فى كليته وشموله.

وإذا كان السؤال عن المدى الذى تبلغه قوة تفكيرنا سؤالًا أساسيًا بالنسبة للكانطية الجديدة، فإن «الفكر» أساسًا كان هو الكلمة الأخيرة

بقدر ما يكون مناط الاهتمام هو هذه «المثالية». فقد كان الفكر، من حيث الإمكانية محيطًا، وكان عمل الفلسفة الوحيد هو تحقيق هذه الإمكانية وتجسيدها، ومن ثم فقد أصبح «الواقع» هو «الفكر»، ومن ثم لا يوجد شيء خارج هذا الفكر، ويصبح عمل الفلسفة أن تجعل الفكر على وعي بذاته. والمثالية، بحكم ماهيتها، واحدية monistic حيث لا تعرف إلا واقعًا واحدًا، أعني «الفكر» أو «الفكرة». ولكن المشكلة التي تواجه هذه المثالية تتمثل فى أن هذا الواقع لا يعطي لنا فى صورة واقع «واحد»، فهناك «الإحساس» و«الفكر»، وهناك «الجهد» و«الإرادة»، وهناك «الذهن» و«المــادة»، وهناك بالإضافة إلى كل ذلك كثرة من «الإحساسات» و«الأفكار»، وكثرة من «الاستبصارات» و«القرارات»..إلخ. وهناك أيضًا «المدرك» و«ما يدركه» و«المفكر» و«موضوع الفكر» و«الرغبة» و«المرغوب فيه»، أعني موضوع الرغبة، و«الإرادة» و«المراد»، أعنى ما تتجه إليه هذه الإرادة. ومن ثم فإن كل نزعة واحدية تستهدف التدليل على أن هذه «الكثرة» وهذه «التعددية» مجرد «مظهر»، وأن «الوحدة» هي الواقع والحقيقة. ولذلك فإن عمل «برادلي» الأساسي يحمل هذا العنوان ذا الدلالة والمغزى العميقين «المظهر والحقيقة» ١٨٩٣ Appearance and Reality.

فالمثالية تتميز، على الدوام، بالتوتر بين «الكثرة» و«الوحدة»، وبالحركة من هذه إلى تلك. و«الفكر» هو المنوط به القيام بهذه الحركة. فقد «نظر» الفكر خلال مظهر هذه الكثرة واكتشف حقيقة الوحدة وواقعيتها. ومع ذلك فإن هذا الكشف يعد ممكنًا فقط بالقدر الذى يكون فيه الفكر بتمامه وكليته. ومعنى هذا أن كل «فكر إنساني محدود» هو فكر مشارك فى الفكر

المطلق. ومن ثم فإن هناك عملية «إكمال» أو «إتمام» ولكن منظور إليها من وجهة نظر «الفكر الإنساني المحدود»؛ وذلك لأن الفكر فى ذاته لا تجري عليه مثل هذه العمليات، أعني عمليات «الإكمال» أو «الإتمام» ولا عدم الإكمال أو عدم الإتمام؛ لأنه ببساطة فكر مطلق. فالمشكلة الجوهرية والمحورية فى المثالية كانت، على الـدوام، هي: كيف نرد «الكثرة» إلى «الوحدة»، وذلك لأن الاعتراف بضرورة مثل هذا الرد إنما يعني الاعتراف بالكثرة والتعدد. ومن ناحية أخرى، فإن كل من يتنكر لمثل هذه الحاجة إلى الرد ولا يُسلم بها، إما أن يبقي فى «الكثرة والعالم المتعدد» ولا يكون من ثم مثاليًا وإما أن يكرس نفسه، بادئ ذى بدء، فى «الوحدة»، ولكنه سيعاني من السكون، ومن ثم سيصبح غير قادر على إنجاز حركة الفكر وتحقيقها، لأنه كان فى حقيقة الأمر فكرًا. أعنى فكرًا خالصًا، وعلى هذا النحو تعود، على الدوام، معضلة «بارميندس» القديمة.

إن الأهمية العظمي للمثالية فى هذه الفترة تتلخص فى الدور الذي لعبته فى عملية إعادة اكتشاف «الذهن»، هذا من جهة، ثم «الحرية» وذلك من جهة أخرى. والهيجلية الجديدة، مثلها فى ذلك مثل «الكانطية الجديدة» قد اكتشفت «الذهن» فى العالم وفى ممارسة العلم، ومع ذلك فهي لم تحصر نفسها فى محاولة الإجابة عن السؤال الخاص بكيف يعمل الذهن، على وجه التحديد وبدقة، وذلك فى عملية المعرفة. فقد حاولت تجاوز «التعارض» و«التقابل» بين «عملية المعرفة» knowing و«موضوع المعرفة» أعنى «المعروف» known، بحيث يتم استيعاب «المعروف» على نحوٍ كُلِيَّ وذلك فى «فعل المعرفة» أو «عملية المعرفة». ولذلك فإن

التعارض بين «الـذات» من جهة و«الموضوع» من جهة أخرى يُعد صحيحًا باعتباره تعارضًا مرحليًا أو مؤقتًا فقط وذلك لأن هذا التعارض قد تم، على نحوٍ نهائي، رفعه إلى مستوى أعلى وتم استيعابه ليس فى «الأنا»، وإنما فى «فكرة فوق شخصية» أو «فكرة متجاوزة لما هو شخصي» أو «ما وراء الشخصي».

وقد وقفت المثالية من فكر الفترة السابقة عليها موقفًا معارضًا وذلك بالقدر الذى كان فيه هذا الفكر فكرًا وضعيًا وماديًا، ولكنها عضدت هذا الفكر ووقفت بجانبه بقدر ما كان يشاركها تفاؤلها. ومن ثم فإن ما كان قد قيل عن الكانطية الجديدة ينطبق، بدوره، على المثالية،: فهي لم تكن قادرة على أن تحيا عندما يبرهن واقع القرن العشرين على أنه واقع ملئ بالقسوة ويبعث على الألم بحيث أنه يتجاوز فى هذا كل أحلام القرن التاسع عشر. ففي إنجلترا نجد أن المثالية قد انحسرت لصالح «الواقعية الجديدة» neo−realism، أما فى «إيطاليا» و«فرنسا» فقد كان الانحسار أقل حدة، وذلك لأن الفلسفة الواقعية للروح والتي كانت متفقة مع التراث الفلسفي القومي لهذين البلدين قد تطورت انطلاقًا من هذا الفكر المثالي.

وقد أدت المثالية، بالضرورة، إلى ظهور حركة فلسفية، تلك الحركة كانت إما مثالية تاريخية كما فى حالة الهيجليين الجدد فى إيطاليا، أو مثالية مكانية كما فى حالة الهيجليين الجدد الإنجليز. فبالنسبة لبرادلي كان الواقع كما هو، أعنى «شبكة من العلاقات» يلزم العقل أن يتتبع خيوطها وعناصرها حتى يكتشف الطبيعة «الأصيلة» و«الجوهرية» لهذه العلاقات، فقد كان كل «موجود» فى هوية مع «كلٍ من العلاقات»،

ولا يعني هذا أن هناك شيئا ما له هذه العلاقات، بل إنه هو «عين هذه العلاقات»، وقد أدت هذه الفكرة إلى تأمل الواقع من حيث «إنه ارتباط لا تنفصم له عرى، وبعبارة أخرى تأمل «وحدة» الواقع ومعاني هذه الوحدة». فهناك واقع واحد يكشف عن نفسه فى بناءات متعددة ومتنوعة العلاقات. وهذا الواقع هو عينه الفكرة المطلقة، وهذه الفكرة المطلقة تعرض نفسها وتتجلي فى «الذات» و«الموضوع» على السواء، فهي تتجلى فى الذات «من حيث هي «جوانية» وتتجلى فى «الموضوع» من حيث هي «برانية»، فالفكرة المطلقة لها وجهان «جواني» و«براني»، وجهها «الجواني» يبين عن نفسه من خلال الذات، و«وجهها البراني» يبين عن نفسه من خلال «الموضوع»؛ ولذلك فليس هناك اختلاف جوهري بين «الذات» من جهة و«الموضوع» من جهة أخرى، دون أن يعني هذا، مع ذلك، أن هذه التناقضات إنما تُبين فقط أن الواقع الخارجي مجرد مظهر، طالما أنها تصعد إلى مستوى أعلى عن طريق الذات، ويتم استيعابها فى «وحدة الفكر»، ومن جهة أخرى فإن هذا لا يعنى أن حقيقة الفكرة هي «تجريد خالص» وإنما وعلى العكس، فإن واقع الفكرة وحقيقتها هي «الواقعي» و«العيني»، وهذا الواقعي وهذا العيني يكون، فى الوقت نفسه، واقعيًا كليًا: فالفكرة كلية، لأن كل شيء هو فى الحقيقة فكرة، ولكنها أيضًا ولهذا السبب عينه، «عينية» طالما أنها تتضمن فى ذاتها كل شيء.

وبالرغم من الصلة الوثيقة بين «برادلي» و«بوزانكيت»، إلا أنهما يختلفان فى اتجاهاتهما الفلسفية تمام الاختلاف. إن «برادلي»، وعلى نحو أو آخر، قد واصل ـ وبسبب فكرته عن العلاقات ـ التراث التجريبي الإنجليزي. فإن التمييز بين «الواقعي» و«المثالي»، وهو ما شعر بضرورة

الاعتراف به، ظل حقيقة بالنسبة إليه رغم كل شيء. فقد كان «برادلي» واعيًا بقصور الفرد المحدود وعجزه فى محاولته الإحاطة بالمطلق. أما «بوزانكيت» فقد كان منذ البداية واعيًا بالوحدة، ولم تكن به حاجة ليبحث على نحو جاد عنها. فقد بدأ بهذه الوحدة وسلم بها واعتبرها نقطة بدء لتفكيره. فقد كان المطلق وحده هو الحقيقي والواقعي؛ ومن ثم فقد كان وحده هو الواقع الفرد المفرد بالمعني الدقيق لهذه العبارة. ويتصف الإنسان بالوجود فقط بقدر ما يشارك فى «المطلق». ومن ثم فإن عليه أن يسعي ويكدح ليتجاوز نفسه، ويذيب ذاته ويفنيها فى «المطلق». ولكن هذا «المطلق» لم يكن له بالنسبة إلى كل من «بوزانكيت» و«برادلي» طابع شخصى، فقد كان بالنسبة لكل من هذين الفيلسوفين الهيجليين الجديدين «فكرة لاهوتية غير شخصية».

أما فى الهيجلية الجديدة الإيطالية؛ فقد كانت حركة الفكر فيها فى هوية مع حركة «التاريخ»، كما كان الشأن مع «هيجل» نفسه. ومع ذلك، فقد كان هناك فرق هام بين تفكير «كروتشه» و«جنتيل». فقد كان «كروتشه» يتصور الفكرة المطلقة على أنها فى ذاتها بذات ديناميكية جوانية: فقد كانت هذه الفكرة المطلقة هي وببساطة «جماع عملية الواقع». أما بالنسبة إلى «جنتيل» فلم تكن «الفكرة المطلقة» فى هوية مع الصورة التي تتجلى فيها: فهي تتجاوز كل هذه المظاهر، ومن ثم فإن تفكير «جنتيله» كان يسمح بإمكانية وجود «الإله المشخص» وكان بفضل هذه الفكرة قادرًا على أن يضفي قوة وفعالية مباشرة لمدرسة «الروح» التي كانت موجودة آنئذ فى إيطاليا، وهي الفلسفة التي تعتبر فيها فكرة الإله المتعالي والمشخص فكرة محورية وجوهرية. وقد كان «كروتشه» أكثر اهتمامًا بالمشكلات التي يثيرها تطور الإنسان أكثر من اهتمامه بمشكلة الوجود وهي المشكلة التي

شغلت «جنتيل». وبعبارة موجزة نستطيع أن نقول: إن «كروتشه» كان وعلى نحو أساسي فيلسوف «حضارة»، بينما كان «جنتيل»، وعلى نحو أساسي، فيلسوف «وجود».

وقد تصور «كورتشه» الواقع على أنه «الروح» التي تجسد نفسها وتحقق ذاتها باستمرار وعلى نحو متصل. ويرى «كروتشه» أن هذا «التحقق للذات أو للنفس، إنما يتم فى عملية تتألف من أربع مراحل متعاقبة.

فى المرحلة الأولى وهي «المرحلة الجمالية» أو «الفعالية الجمالية»، فإن الروح تكون هي «حدس» العيني.

أما فى المرحلة الثانية، فإنها وذلك فى فعاليتها المنطقية، تكون وعيًا بوحدة «الكلي» و«العيني».

وهاتان المرحلتان تؤلفان المجال النظري للروح: وهنا نجد أن «الروح تعرف ذاتها» أما المرحلتان الأخريان فتؤلفان المجال العملي للروح: هنا «الروح تريد ذاتها».

ففي المرحلة الثالثة تريد الروح ما هو «جزئي» كما يعبر عنه فى عملية الصراع من أجل الحياة.

أما فى المرحلة الرابعة، فإن «الروح» تُخضع «الجزئي» إلى «الكلي»، وذلك كما يحدث فى الفعالية الخلقية.

وينطبق هذا بالمثل على كل الإبداعات والفعاليات الإنسانية، فالفن والعلم والفلسفة والدين كلها مظاهر «عابرة» فى المسيرة الخالدة للروح. فالروح ذاتها هي وحدها الخالدة والأبدية، ولكن هذه الأبدية ليست

«ساكنة» ولا ثابتة. ولكنها «عملية متصلة» يتم من خلالها تجديد دائم لكل شيء. فالروح فقط هي «المطلق».

أما بالنسبة إلى «جتيله»، فقد كان الواقع الوحيد هو «الفكر»؛ فليس العالم شيئًا سوى أنه «تعبير الفكر عن ذاته» أو «أن الفكر يكشف عن نفسه»، فالفكر من وجهة نظر «جنتيله» هو الروح الإلهية التي تخلق العالم فى تحقيقها لذاتها. ولكن هذا «التحقيق للذات» إنما يتم خلال «وسط» الإنسان الذي يحمل الروح الإلهية بداخله. ومن ثم فإن العالم ببساطة هو «فكر الروح الإلهية» وذلك بقدر ما يتم من خلال الإنسان. ومن ثم فإن كل شيء إنما يوجد فى «فعل» تفكير الأنا. ولكن هذه الأنا تكون، على الدوام، أكثر من الأنا الذاتية الخالصة: فهي تتجاوز ذاتها على نحو دائم ومستمر؛ وذلك لأن الروح الإلهية تعيش وتعمل فى الأنا: إن هذه الروح فقط، أعني تلك الروح التي تظهر فى الأنا، تكون فعلا خالصا، ومن ثم كان وصف فلسفة «جنتيله» بأنها فلسفة الفعل» أو «فلسفة الفعالية».

فإذا كانت «الكانطية الجديدة» فى جوهرها محاولة لقهر المادية عن طريق إلقاء الضوء على الدور الذي يقوم به «الذهن الإنساني» فى عملية «المعرفة»، فإن الهيجلية الجديدة لم تكن لتقنع بالوقوف عند عملية التفاعل بين «الفكر» و«معطي الفكر»؛ فقد استجابت إلى تلك الحاجة التي كانت تظهر بإلحاح مستمر، وهي الحاجة إلى تأمل «كلية» Totality الموجودات و«كلية» الوجود نفسه. أما «الكانطية الجديدة»، فقد حصرت نفسها أساسًا، على الأقل فى مرحلتها الأولى، فى نظرية العلم وذلك بتأكيدها على أن كل ما بإمكاننا التفكير فيه، وذلك فى جميع العلوم ككل، هو فى الحقيقة «التفكير». وقد استهدفت المثالية من ناحية أخرى، أن تفهم كل مظاهر

الواقع، وقد كانت هذه المثالية فى اهتمامها بالعيني أكثر ديناميكية وفعالية من مدرسة «بادن»؛ وهي المدرسة التي كونت مع مدرسة «ماربورج» اتجاه «الكانطية الجديدة»، أعني الاتجاه النقدي criticism فى الفلسفة المعاصرة. فقد كانت «المثالية»، كما هو شأنها دائمًا، منهجًا مجردًا لاكتشاف «العيني». إن جميع الاتجاهات الفلسفية التي اتجهت صوب «العيني» و«الكلية» و«البنية» و«الروح» و«الحرية» و«المطلق»، وهي الاتجاهات التي ميزت التفكير الفلسفي فى بدايات القرن العشرين، نقول: إن كل هذه الاتجاهات قد تم التعبير عنها فى المثالية. ولكن هذا التعبير قد يكون تعبيرًا مؤقتًا فقط؛ وذلك لأن المثالية لم تفسر هذه الاتجاهات فقط؛ وإنما زعمت أنها تكملها. ومع ذلك فإن اكتشاف كم هي ناقصة هذه الإلهامات، إنما هو أمر قد تمت البرهنة عليه فى التطور الفعلي للتاريخ.

أما الهولندي «جيرارد بولاند» Gerard Bolland وهو هيجلي جديد، فقد حاول قهر «وضعية» و«تجريبية» النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وحاول من جانبه أن يبين كيف أن على «الميتافيزيقا الديالكتيكية» أن تتطور فى اتفاق مع فلسفة «هيجل». وكما أعاد «بولاند» ترتيب أعمال هيجل الفلسفية، وأعاد تقديمها مع تعليقات عليها، فإنه طوَّر أفكاره الخاصة فى كثير من أعماله هو، وهي الأعمال التي استلهم فيها روح فلسفة «هيجل». فقد استهدفت فلسفته أن تكون فى الأساس حكمة «عملية» تتعلق بمشكلات الحياة العملية، التي تأتي فى مقدمتها المشكلات الدينية والسياسية. وقد رفض المسيحية التقليدية على نحو أشد مما فعل هيجل نفسه. ولذلك فقد ظهر دائمًا على أنه أقرب إلى التنوير منه إلى هيجل. وكما فى حالة هيجل المتأخر، كان اتجاه «بولاند» نحو السياسة «تسلطي»

....

و«غير ديمقراطي». وقد أحيا «بولاند»، وخاصة من خلال تدريسه، الاهتمام بالقضايا الميتافيزيقية، وقد أثر بهذه الطريقة، ليس فقط فى طلابه، وإنما أثر أيضًا، فى كل التطور الأخير الذى طرأ على الفلسفة فى «هولندا»، فقد طبق من تابعه منهج الديالكتيك الهيجلي على كثير من فروع الفلسفة، ومن بينها «فلسفة الدين» و«فلسفة التاريخ» و«فلسفة الطبيعة».

٤. الماركسية

من المؤكد أن كثيرًا من «التوماويين الجدد» يرفضون قبول وصف «جديد» أو «جدد»، وذلك لأن هدفهم كان وببساطة يتلخص فى أنهم كانوا يريدون أن يكونوا «توماويين»، وأن يُعيدوا، من جديد، تقديم تعاليم القديس «توما الإكويني» ولا شيء غير ذلك. ومع ذلك فإن كثيرًا من «التوماويين»، وهم الآن يشكلون أغلبية، أدركوا أنه من غير الممكن أن نكرر، ببساطة، فلسفة ما، وإنما يجب أن يُعاد التفكير فى هذه الفلسفة من جديد، وذلك على ضوء الموقف المتجدد باستمرار، أما بالنسبة للماركسية، فإن الأمر يبدو على خلاف ذلك. فمن الصعب أن نقدم وصفًا للماركسية: فمن ناحية نجد أن الماركسية قد أخذت فى تطورها صورًا كثيرةً مختلفة، ومن ناحية أخرى فقد حدث أن سقطت هذه الماركسية، ولمرات عديدة فى «دوجماطيقية» تمثلت فى العودة المباشرة إلى تعاليم ماركس وإنجلز. ولهذا السبب فإن تطور «الماركسية» فى روسيا يختلف عن تطورها فى أوربا الغربية، حيث هناك فرق محورى وأساسي بين الماركسية «الحرة» والماركسية «الدوجماطيقية». ومع ذلك فإننا لو نظرنا نظرة «عامة» و«كلية» فإن كل صور «الماركسية» ترفض

المقطع «جديد neo». وهذا شيء يمكن، كما قلنا فهمه فهمًا كاملًا. وخلافًا للتوماويين الجدد، والكانطيين الجدد، والهيجليين الجدد الذين يعودون إلى مفكر فلسفته كانت، لبعض الوقت، مهملة وذلك إلى حدٍ ما، فإن علاقة الماركسيين المحدثين والجدد بماركس هي تقليد غير منقطع. ومن ثم فإن «المقطع جديد neo هنا مقطع لا معنى له».

لقد نجح الماركسيون المعاصرون فى أن تظل أفكار «ماركس» ماثلة فى أذهان الإنسان المعاصر، فالتأثير العظيم الذى مارسه ماركس على التفكير المعاصر لا يمكن تفسيره تفسيرًا مرضيًا وكاملًا بالدراسة التاريخية لماركس: أن هذا التأثير يُعد بالإضافة إلى ذلك نتيجة لوجود الحلول الماركسية للمشاكل المعاصرة فى السياسة والفلسفة. إن الطبيعة المعاصرة لهذه الحلول هي بالتحديد التي تُوضع موضع الشك، وذلك على ضوء الحقيقة الواضحة التي تُبين كيف أن الموقف الاجتماعي والاقتصادي والسياسي قد تغير تغيرًا جذريًا منذ زمن «ماركس»، ومع ذلك لا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أن هذا التغيير قد حدث ولو جزئيًا، بفضل «ماركس» نفسه و«الماركسية» ذاتها، وأن فكر «ماركس» يتغلغل بعمق فى هذا الموقف المتغير بحيث لا يزال له مغزاه ودلالته.

إن الحقيقة التي تُؤكد كيف أن «الماركسية المحدثة» ترتبط بماركس وإنجلز ارتباطًا وثيقًا إنما يعني أن الأسماء ليست، فى العادة، هامة. ومع ذلك فإنه يجب أن نذكر بإيجاز المدارس المتنوعة داخل الماركسية المعاصرة، فلدينا أولًا تلك المدارس الفلسفية التي لا يوجد «ماركسي» يعترف بأنها ماركسية، ولكنها، مع ذلك، تأثرت، على نحو حاسم بماركس وذلك فى عرضها للمشكلات. وهذا التعارض بين «الفلسفة الماركسية» و«الفلسفة

غير الماركسية» يبرز على وجه الخصوص فى فرنسا، فنجده، من جهة، فى فلسفة «ميرلوبونتي» Merleau – Ponty و«سارتر» Sartre، و«سيمون دي بوڤوار» Simone de Beauvoir، والمفكرين المؤيدين لهم، ونجده من جهة أخرى فى شخصانية «مونييه» Mounier و«دي روجيه» de Rouge-mont و«لاكروا» Lacroix و«ليب» Lepp وآخرين. والمدرسة الأولى تهتم، على وجه الخصوص، بإعادة اكتشاف الحرية الإنسانية فى الماركسية، بينما تهتم الأخرى بمحاولة التوحيد بين «الماركسية» و«المسيحية».

وهناك ثانيًا الماركسيون الأحرار الذين لا ينظرون إلى تعاليم «ماركس» نظرة دوجماطيقية، وإنما ينظرون إليها على أنها تعاليم تخضع للديالكتيك، كما تقضي بذلك روح «ماركس» نفسه، ومن ثَمَّ فهي تخضع لكثير من التطور. ويسود هذا الاتجاه، على وجه الخصوص، بين الاجتماعيين وقد كان المفكر البلجيكي «هندريك دي مان» Hendrick De Man مثلًا صارخًا لهذه المدرسة الفلسفية. وهؤلاء الماركسيون الأحرار يوجد منهم أيضًا كثرة فى فرنسا، ونجد فى ألمانيا، إرنست بلوخ Ernst Bloch الذى قدم مساهمات جديدة وأصيلة فى الفكر الماركسي.

ونجد أخيرًا الشيوعيين غير المتعصبين «التروتسكيون» Trotskyists «نسبة إلى تروتسكي»، وهم الذين كانوا يؤكدون دائمًا على حقيقة أنهم ليسوا أعضاءً حزبيين، وذلك بهدف تعميق تطور الماركسية. وهناك أيضًا أعضاء الأحزاب الشيوعية الغربية الذين كانوا، على الدوام، يكررون نظريات «ماركس» و«إنجلز» و«لينين» دون إضافة أي شيء جديد إلى تعاليمهم، حيث لا نجد إلا عددًا قليلًا جدًا من هؤلاء الأعضاء هم الذين نجحوا برغم عضويتهم فى الحزب، فى الحفاظ على حريتهم

الفكرية، ومن هؤلاء المفكر «هنري لڤيڤر Heneri Lefebvre فى فرنسا و«اليو فيتوريني» Elio Vittorini فى إيطاليا، وهناك إلى حد ما المفكر المجري «جورج لوكاش» Georgi Lukacs وخاصة فى كتاباته المتأخرة.

إن الاختلافات فى وجهة النظر، وذلك فى هذا السياق، ليست على درجة عالية من الأهمية، وإنما الأكثر أهمية هنا هو أن نحاول أن نلقي بعض الضوء على الطريقة التي قدمت بها الماركسية حلولًا للمشكلات المعاصرة. ولا نُجانب الصواب لو قلنا: إن فى تطور القرن العشرين يوجد مظاهر بعينها تدعم موقف الفيلسوف الماركسي فى اعتقاده، بينما يوجد مظاهر أخرى يصعب عليه فهمها واستيعابها. فالتمزق السياسي الذي شهده القرن الحالي يدعم موقفًا تنبأ به «ماركس»، أما ما حدث فى الغرب من اختفاء مستمر للطبقة العاملة وعدم وجودها، بالإضافة إلى تضاؤل حدة «الصراع الطبقي»، وهو الأمر الذى صاحب هذه الظاهرة، يعد، مع ذلك، ظواهر تتعارض وتنبؤات «كارل ماركس».

أما فيما يتعلق بوجهة نظر «الماركسية» للعلم، فإن الماركسية تقوم على «الحتمية» determinism. فهي ترى أن التصورات الاقتصادية وما يترتب على هذه التصورات من نتائج وآثار هي أمر حتمي تمامًا كما يحدث فى نتائج الفيزياء؛ وذلك لأن المجتمع الإنساني محدد ومحتوم كالعالم الطبيعي سواء بسواء. إن التطورات العلمية والاقتصادية إنما تُقاس وفقًا لهذا المقياس، ومن ثم فإن الاقتصاد والفيزياء الحديثة على خطأ مثلهما فى ذلك مثل الفلسفة الحديثة سواء بسواء. فالجميع تعبيرات عن انحسار البرجوازية، ومن ثمَّ مؤشرات ديالكتيكية لظهور المجتمع البروليتاري. ومع ذلك فإن المفكرين الماركسيين لم يرفضوا، على الدوام، العلم الحديث

على هذا النحو القطعي. فهناك فى روسيا وخارجها اتجاه قوى لقبول الفيزياء الحديثة، وكان السبب الأساسي فى ذلك هو أن القائمين على هذا العلم، ولفترة طويلة، كانوا من علماء الفيزياء التطبيقيين.

والأمر الهام هو أننا إذا أردنا أن نفهم فلسفة القرن العشرين فهمًا صحيحًا فإن علينا أن نعرف ما هي عناصر التفسير الماركسي للواقع التي أثرت فى الفلسفة المعاصرة.

فهناك أولًا الطابع التاريخي والديالكتيكي للماركسية.

وهناك ثانيًا العلاقة الضرورية التي أكدتها الماركسية بين الفلسفة والاقتصاد والسياسة. وهناك ثالثًا الكيفية التي تصورت بها العلاقة بين الفرد والمجتمع.

وأخيرًا تصورها للفلسفة باعتبارها صورة من صور الفعل أو الممارسة «البراكسيس».

وفيما يتعلق بالفلسفة فربما تكون عبارة «ماركس» التالية هي أكثر عبارة تُوصف بالجدة والأصالة؛ «إن الفلاسفة قد فسروا العالم تفسيرات مختلفة، أما عملنا نحن فهو العمل على تغييره». ومن ثم فإن الفلسفة، بالنسبة للماركسي، أصبحت صورة من صور الفعل أو الممارسة. والحق أن هذه الفكرة ليست جديدة، ألم تكن هذه الفكرة وراء تصور أفلاطون للدولة؟ ولكنها، وبدون أدنى شك تُعد فكرة جديدة وثورية فى الفلسفة المعاصرة. فهي تبين لنا وبوضوح كيف أن الفيلسوف غير منعزل عن الواقع اليومي المعيش. وإنما هو منغمس فيه بعمق، فلا يقف الفيلسوف من هذا الواقع اليومي متفرجًا منعزلًا متأملًا له. وإنما يغوص فيه حتى

أذنيه، فهو لا يخشى من تلويث يديه عند الاختلاط بهذا الواقع. وسواء كان ذلك واضحًا أم لا، فإن هذه الفكرة فرضت نفسها فى كل مكان فى الفلسفة المعاصرة. فهى جلية واضحة فى البراجماتية والشخصانية، والوجودية، حيث تظهر، وبوضح، فى صورة «التزام» و«تعهد».

ويرتبط بهذه الفكرة ارتباطًا وثيقًا تلك العلاقة الحميمة التي أقامتها الماركسية بين «الفلسفة» و«الاقتصاد» و«السياسة»، وإذا كانت «بنية» الواقع تتحدد، فى المقام الأول، بالظروف والأحوال الاقتصادية، وكانت كل صور الحضارة وأنماطها وكل صور النظم السياسية «تعتمد» على هذه العلاقة الاقتصادية، ومن ثم تصبح مهمة الفلسفة هي، وببساطة، رد هذه البنية «الفوقية» إلى هذه العلاقات الاقتصادية. وبالرغم من أننا لا نجانب الصواب إذا قلنا: إن الفلسفة المعاصرة قد تُعارض النزعة المادية التي ترد كل شيء إلى الاقتصاد، فمن الصواب، برغم ذلك، أن نقول: إن الارتباط الوثيق بين «الاقتصاد» و«كل ظواهر المجتمع» و«الحضارة»، ومن بينها الفلسفة، هو أمر مسلم به اليوم. «إن فلسفةً» تبعد عن الواقع المعيش لهي فلسفة مازالت وإلى حدٍ ما مبتلاة بالمثالية، ولكنها ستصل حتمًا إلى الفشل بمواجهتها بحقيقة أن الفكر مرتبط بالواقع العيني ومتعلق به، فهذا الواقع هو، فى المقام الأول، واقع للعلاقات الإنسانية المعقدة والمتشابكة، وإذا كانت هذه العلاقات لا تتحدد كليًا أو على نحو أساس بالعوامل والظروف والاقتصادية فإنها وبالتأكيد تتحدد ولو جزئيًا بهذه الظروف الاقتصادية.

إن مادية القرن التاسع عشر قد لا تكون مقبولة لنا اليوم، ولكن الدفاع المستمر عن المادية من جانب الماركسية المعاصرة جعلنا على

وعي حي بوجودنا فى هذا العالم المادي والعيني، ومنع فلسفة القرن العشرين من أن تضيع وتضل فى تأملات نظرية مجردة. وحتى بالرغم من أن الفلسفة المعاصرة قد ترفض التصور الماركسي للعلاقة بين «البنية التحتية الاقتصادية» و«البنية الفوقية الاجتماعية»؛ فإن الماركسية جعلتنا على وعي بفكرة أن الذهن أو العقل لا يوجد بدون مادة، وأن الذهن أو العقل يمكن فقط تحليله بفحص الطريقة التي يكشف بها عن نفسه فى المادة والأسلوب الذي يخلق به صورته فى أنماط حضارية متعددة من المادة.

ومن ثم فإن الماركسية فى جوهرها فلسفة للمجتمع الإنساني أيضًا. فإن كانت الفلسفة المعاصرة تهتم اهتمامًا محوريًا بالمجتمع، فإن هذا الاهتمام يعزي، بلا شك، إلى الصدمات التي أرهقت وأزعجت المجتمع الغربي خلال القرن العشرين؛ والتي لازالت تؤثر فى العالم كله. ولكن التفكير المعاصر فى هذا التطور قد تحدد، جزئيًا بالماركسية التي قدمت لنا فلسفة عينية للمجتمع الإنساني. وهي فلسفة علينا أن نضعها فى اعتبارنا. فكما أشار «لينين» ذات مرة: «إن الذين لا ينتمون إلى حزب ما هم كالعجزة فى الفلسفة والسياسة على السواء»، فقد جعلت الماركسية مشكلة العلاقة بين «الشخص الفرد» والمجتمع على قمة فلسفتها فى المجتمع، ولكن الفلسفة المعاصرة رفضت إخضاع المجتمع للفرد، وهو ما تحاوله الماركسية، ورفضت عملية إخضاع المجتمع للفرد، وهو ما تحاول الليبرالية القيام به. ولكن ليس هناك شك فى أنه ليس من المجدي أو المقنع أن نرفض هاتين الوجهتين من النظر. إن هدف الفلسفة المعاصرة هو إعادة اكتشاف العلاقة بين الفرد والمجتمع على مستوى أعلى وأعمق

وهذه هي المشكلة التي تواجه ليس فقط أصحاب الفلسفة الشخصانية، وإنما تواجه بالمثل كلًا من أصحاب التوماوية الجديدة وفلسفة الحياة وفلسفة الروح والفلسفة الوجودية.

وينظر «ماركس» إلى المجتمع نظرة «ديناميكية» وليست «استاتيكية»؛ فقد تصور المجتمع على أنه فى تطور وتغير دائمين، ورأى أن مهمته هي تشخيص هذا التطور وهذا التغير والاستعداد لهما. فإذا كانت الفلسفة «فعل» و«ممارسة» فإن تقدير هذا التطور والتغير ينبغي أن يعتمد، فى حالة الماركسية، على «الموقف الراهن» الذى على الفلسفة أن تنهض بتغييره. فإذا كانت «المادية الماركسية» لا تعني، فيما يؤكد ماركسيو مدرسة «موليشوت بوخنر» Moleschott Buchnner، أن كل شيء مادة، فإن المجتمع يتأسس مع ذلك، على المادة، أعني على العلاقات الاقتصادية، فإن هذه المادية يمكن، من ثم، أن تكون «تاريخية» و«ديالكتبكية» فى آن واحد. فهي «تاريخية»؛ لأنها تتغير مع التاريخ وتؤثر فى التاريخ. وهي «ديالكتيكية» لأنها، على الدوام، فى عملية ديالكتيكية. فالتوتر بين «الطبيعة» من جهة و«المجتمع الإنساني» من جهة أخرى، والتوتر والصراع بين «النظام الرأسمالي» من جهة و«الطبقة العاملة» من جهة أخرى هو الذي يحدد حركة مسيرة التاريخ واتجاهها.

لقد دعَّم ماركس العنصر التاريخ وأكده، وهو الطابع السائد فى فلسفة كل من القرن التاسع عشر والعشرين، وهذا الفضل يعزى إلى «ماركس» ولو على نحو جزئي، حيث إن كل الصور المعاصرة للفلسفة هي، وعلى نحو مؤكد، فلسفات تاريخ. وفى هذا السياق يمكننا أن نقول إن فلسفات التاريخ تكون فى الوقت نفسه وعلى الدوام «فلسفات

اجتماعية»، وهذا ليس فقط؛ لأن «ماركس» قد أكد على الفكرة المسيحية فى وحدة البشر، وإنما لأنه، بالإضافة إلى ذلك، قد أكد على أن «كل» الفعل «الشخصي» و«الاجتماعي» متأصل فى «طبقة» Class. ولكن لسوء الحظ فإن الماركسية قد اتجهت إلى اعتبار هذا الأساس الطبقي لكل الفعالية الشخصية والجمعية الأساس الوحيد، بالإضافة إلى أنها خلعت عليه قيمة مطلقة، ومن ثم مكنت الماركسيين المحدثين من أن يرفضوا كل شيء غير شيوعي باعتباره «برجوازيًا» و«متخلفًا». وقد انتهى هذا بأن عزلت الماركسية نفسها عن تطور الفكر الحديث وإلى أن يصبح ديالكتيك «ماركس» أداة عقلية جامدة وآلية.

وبالإضافة إلى ما سبق يمكننا أن نقول: إن تأكيد الماركسية على الارتباط بين «الفلسفة» و«السياسة» يُعد أيضًا مصدرًا لقوتها وضعفها فى آن معًا. فقد نجح «ماركس» فى جذب الطبقات العاملة فى القرن التاسع عشر، ليس فقط بمحاولاته فى تحسين أوضاعهم، وإنما بتزويدهم بنظرة كلية للحياة تستأهل العمل من أجلها، بل حتى الموت فى سبيلها. إن السياسية وحدها لا تستطيع تحقيق ذلك. فإذا كانت السياسات الماركسية قادرة على أن تفعل ذلك فلأن هذه السياسات تُعد وجهًا واحدًا من وجهي العملة، أما الوجه الآخر فهو الفلسفة التي تقدم نظرة كاملة للحياة والعالم. ومع ذلك كان لهذا الارتباط بين «الفلسفة» و«السياسة» أثر «معطل» و«معوق» حالما تصبح السياسة قوة فعلية حقيقية. وهذه القوة يمكن الإبقاء عليها والحفاظ عليها من خلال اتجاه سياسي حاسم وحازم، وعدم التسامح أو التجاوز مع أي انحراف عن هذه السياسة ولذلك فإنه ما أن تصبح القوة السياسية واقعًا حتى يفقد الفيلسوف حريته، ومن ثم يصبح عاجزًا عن ممارسة فلسفة جادة وحقيقية.

وبمعنى ما، فإن الماركسية هنا تدفع ثمن خلفية «ماركس» المثالية. ففكرة أن «السياسة» و«الفلسفة»، وأن «العيني» و«المجرد» شيء واحد، هي فكرة، مستمدة، قبل كل شيء من المثالية. إن هذه الوحدة المفترضة بين «السياسة» و«الفلسفة» قد عصفت بكلٍ من «حرية السياسة» من جهة «وحرية الفكر» من جهة أخرى؛ فهي قد عصفت بالحرية السياسية؛ وذلك لأنها ينبغي أن تتوافق مع المشروع الماركسي، وعصفت بالحرية الفكرية وذلك لأنها ينبغي أن لا تنحرف أو تتناقض مع الخط السياسي. وقد أدَّى هذا إلى وجود تناقضات دائمة فى الماركسية. والسبيل الوحيد الممكن للخروج من هذه التناقضات هو برؤية الماركسية فى وجودها «العيني» المتحقق، أعني باعتبارها حلًا فى زمن ما لموقف عيني موجود، أعني النظر إليها باعتبارها حلا يتعهد أو يلتزم بأن يتطور بتطور الموقف ذاته، وأن يتطور فى حرية. أن أحد أكثر مظاهر «ماركسية» القرن العشرين إثارة يتمثل فى محاولاتها المستمرة التي تستهدف تجديد وتطوير ديالكتيكها الذي أصابه التجمد والتحجر؛ فهي محاولات تستهدف بعثه من جديد.

فى الحلول الناتجة عن «التحول فى الاتجاه»

ليس هناك الفيلسوف المنبت كليًا عن «الماضي» ولا الفيلسوف الذي يستطيع أن يُقدم أفكاره ويمنحها صورتها الأخيرة والنهائية دون معرفة منه بتاريخ الفلسفة وماضيها. وينطبق هذا حتى على «ديكارت» برغم رفضه الدائم والمستمر للارتباط بالماضي والتاريخ. ومن ثمَّ فإن وصفنا للإجابات أو الحلول التي نقدمها فى هذا الفصل بأنها «جديدة» لا يعني أنها مستقلة تمامًا عن «التراث الفلسفي» وإنما يعني أنها لا ترتد على نحو مباشر إلى فلسفة أسبق، أعني ترتد لفلسفة تؤلف مبادئها الأساس الذي تقوم عليه هذه الحلول، أعني الأساس الذي تنهض عليه الفلسفة اللاحقة: «إن الجدة فى الفلسفة هي، على الدوام، مسألة نسبية، فلا يوجد تساؤل جديد، ولا حل جديد هو منبت كليًّا عن الماضي، ولا يوجد تساؤل قديم ولا حل قديم بدون قيمة معاصرة كلية، وذلك إذا كانت تساؤلات وحلولا فلسفية على الأصالة.

ومن ثم ليس هناك ثمة ثغرة لا يمكن اجتيازها بين المشكلات الفلسفية التي نعالجها فى هذا الفصل وتلك المشكلات التي كنا قد عالجناها فى الفصل السابق. ففي الحالتين نجد أن الحلول تقدم لنفس

المشكلات، وأن الفلسفات المختلفة كلها تنبثق من نفس الماضي. إن الاختلاف هو فى «مناط» التركيز أو فى الاتجاه وذلك بالنظر إلى كل من «المشكلات الحالية» من جهة و«الماضي الفلسفي» من جهة أخرى، ومن ثمَّ فإن المشكلات التي سنعرض لها فى هذا الفصل قد أثرت على تلك المشكلات التي عالجناها فى الفصل السابق بنفس القدر الذى أثرت به المشكلات التي عالجناها فى الفصل السابق فى المشكلات التي سنعالجها هنا: فقد تميز الفكر المعاصر بالاحتكاك الحي بحركات فلسفية مختلفة، وأدَّى هذا الاحتكاك فى بعض الأحيان إلى وجود نزعة «انتقائية» معينة، ولكنه أدَّى، فى الوقت نفسه، إلى توسيع وتعميق مثمرين لوجهات النظر.

ومن الضروري فى هذا الفصل أن نُشير إلى السبل المتعددة التي أجاب بها هؤلاء الفلاسفة غير المرتبطين بالتراث على المشكلات التي ظهرت عند مفتتح هذا القرن. وليس هناك من شك فى أن كل فيلسوف أصيل قد قدَّم حلوله الخاصة. ومن ثمَّ فإن كل تصنيف للحركات الفلسفية هو، وإلى حدٍ ما، تصنيف «تعسفي». فلدينا الفلاسفة الذين يصنفون معًا، وذلك لأنهم يسألون أسئلة متماثلة ويقدمون حلولًا متماثلة ولكن هذا التماثل لا يعني، على الإطلاق، وجود هوية كاملة بينهم، وذلك لأن الخطوط الفاصلة هي على الدوام، مرنة، وقد يكون لدي فيلسوف ما كثيرًا من نقاط الاتفاق مع فيلسوفين آخرين يختلفان فيما بينهما اختلافًا حادًا. ولكن لأن مناقشة كل من المفكرين الرواد على حدة وبمعزل عن الآخرين قد تؤدي إلى معالجة «جزئية» قد تقضي على الحركات الكبرى فى الفكر المعاصر، حاولت من جانبي تصنيف الفلاسفة فى فئات على نحو

يتيح للتساؤلات والحلول الأساسية والهامة فى عصرنا أن تظهر بوضوح وذلك بقدر ما يكون ذلك فى الإمكان.

١-البراجماتية

بالرغم من أنه بالإمكان أن نحدد فى أوروبا وإنجلترا مدارس فكرية متجانسة أو متقاربة، فإن البراجماتية فى جوهرها وماهيتها فلسفة أمريكية. فقد اعتقد العالم الجديد أنه وجد نفسه واكتشف هويته الفكرية فى «البراجماتية». وقد وَجدت البراجماتية لها أنصارًا فى أوروبا، وإن كان ذلك لفترة من الزمن فقط ولكن هذه البراجماتية كانت واحدة من الحلول التي قُدمت لإشكالات كانت قد أثيرت فى بداية القرن العشرين، ولأن هذه البراجماتية كان لها فى أوروبا تأثير عميق على التساؤلات التي أثيرت من جانب اتجاهات فكرية مختلفة فيما بينها اختلافًا حادًا فلا يمكننا، من ثم، أن نتركها فى هذا المسح للتيارات الفلسفية فى القرن العشرين. فبعد أن مهد «تشارلز ساندرز بيرس» ١٨٣٩ ـ ١٩١٤ Charles Peirce الطريق، فإن البراجماتية قد تطورت كليًا على يد «وليم جيمس» ١٩١٠ ـ ١٨٤٢ William James، وجون ديوي ١٨٥٩ ـ ١٩٥٢ John Dewey. ولكني سأعرض هنا لوليم جيمس الذي يُعد، بلاشك، الفيلسوف الذي أثَّر تأثيرًا عظيمًا على الفكر الأوروبي وذلك خلال الربع الأول من القرن العشرين.

وقد أطلق «وليم جيمس» على فلسفته، وبناء على نصيحة «تشارلز بيرس» وصف البراجماتية، ولكنه استخدم، بجانب هذا، أوصافًا أخرى مثل «التجريبية الأصيلة» و«التعددية»، ومن ثمَّ فإنه قد يكون من المفيد

أن نبدأ عرض فلسفة وليم جيمس بأن نفهم ما تعنيه هذه الأوصاف. فأولًا؛ لماذا وصف وليم جيمس فلسفته بأنها تجريبية؟ ولماذا توصف هذه التجريبية بأنها أصيلة؟ إن الإجابة على هذا السؤال ستمكننا من أن نفهم، وعلى نحو أيسر، المقصود بالتعددية لديه، وسيؤدي هذا بدوره إلى أن نفهم ماذا تعني البراجماتية كعنصر أساسي فى فلسفة «جيمس». ومع ذلك فإن هذا لا يُعبر عن تتابع أو تسلسل تاريخي. فالكتب التي ظهرت فيها هذه الأوصاف قد صدرت على نحوٍ معاكس. فقد صدر كتاب «البراجماتية» ١٩٠٧ Pragmatism وصدر كتاب «كون متكثر» «متعدد» ١٩٠٩ A pluralistic universe بينما ظهر كتاب «مقالات فى التجريبية الأصيلة» فى ١٩١٢ Essays in Radical Empiricism. ولكن مؤلفات جيمس المبكرة تُفهم على نحو أكثر سهولة ويسر على ضوء كتاباته المتأخرة، وذلك لأن أفكاره المتأخرة تبين لنا وبوضوح دافعه «الكامن» و«الجواني»، هذا الدافع الذي أدى إلى أفكاره الأخرى. بالإضافة إلى أنه قد استخدم مصطلح «التجريبية الأصيلة» فى مرحلة مبكرة جدًا من تطوره الفكرى.

وقد عد «جيمس» فكره امتدادًا للتجريبية الإنجليزية، ومع ذلك لم تكن تجريبيته محاولة لبناء الواقع من «وقائع» أو «إدراكات» منعزلة أو «متفرقة». وقد شرح «جيمس» بنفسه الطبيعة الأصيلة لهذه التجريبية على النحو التالي: «إنه لكي تكون التجريبية تجريبية أصيلة عليها أن لا تقحم فى تكوينها وبنيتها أي عنصر لم يكن موضوعًا لخبرة مباشرة. كما لا يجب عليها، فى المقابل، أن تستبعد من هذه البنية أو التكوين أي عنصر كان قد تمَّ اختباره ومعاناته فى الخبرة المباشرة»؛ فبالنسبة لفلسفة

....

كهذه، فإنه يجب أن تكون «العلاقات» التي تربط بين الخبرات هي نفسها علاقات مختبرة ومعاشة. بالإضافة إلى أنه من الضروري بالنسبة لأي نوع مختبر ومعاش من العلاقات أن نعترف بأنه «واقعي» و«حقيقي» كأي شيء آخر فى النسق»[١]. إن التجريبية التقليدية قد أولت اهتمامًا يسيرًا بهذه العلاقات وخاصة العلاقات الرابطة، أعني العلاقات التي تربط بين الخبرات؛ وبالإضافة إلى تلك فإن جيمس يرى أن النزعة «العقلية»، وهيجل هنا هو الذي كان فى ذهن جيمس، تستهدف تأكيد «الكليات» وأن تجعل هذه «الكليات» أسبق على «الجزئيات» فى الترتيب المنطقي والترتيب الوجودى على السواء.. أما النزعة التجريبية فهي، فى المقابل، تجعل القيمة التفسيرية للجزء والعنصر والفرد، وتنظر إلى «الكل» على أنه تجمع أو تجميع؛ فهي تنظر إلى «الكل» على أنه «تجريد»[٢].

ولكن ما هو الدور الذي يلعبه «الوعي» فى فلسفة وليم جيمس؟

يقول «جيمس»: «إن الوعي غير موجود»، ولكن هذا القول لا يعني به «جيمس» نزعة «مادية» فهو يقول إنني فقط أعني إنكار أن تشير الكلمة إلى «كيان»، وأن أؤكد على نحوٍ قاطع أنها تشير إلى «وظيفة» Function [٣].

فليس هناك ثمة وجود للأشياء المادية، وبالمثل لا وجود لمادة تتألف منها أفكارنا. فالأفكار تنهض بوظيفة فى الخبرة، وهي وظيفة المعرفة. فليس هناك سوى مادة واحدة فقط وهي «الخبرة» Experience. فالمعرفة

(1) James (W.): Essays in Radical Empiricism (London 1912) p. 42.

(2) James: Ibid. p. 41.

(3) Ibid. p. 3

عبارة عن «أسلوب» أو «طريقة» معينة من خلالها يتحقق الاحتكاك والاتصال بين الخبرات. يقول «جيمس»: ليس فى الخبرة فيما اعتقد مثل هذه الثنائية الجوانية، ثم إن شطر الخبرة وفصلها إلى «وعي» و«محتوى أو مضمون وعي» يتأتى ليس نتيجة الطرح والاستبعاد، وإنما يحدث نتيجة الجمع والإضافة». فالفصل فى الخبرة بين «وعي» من ناحية و«مضمون للوعي» من ناحية أخرى هو فصل مفتعل وزائف»[1]. ويضيف «جيمس» إلى هذا تأكيده على أن ما يعزى للوعي من وجود أو كينونة إنما هو محض وهم، حيث إن الأفكار فى السياق العيني والملموس إنما تتألف من نفس النسيج والتركيب؛ أعني من الخبرة، مثلها فى ذلك مثل الأشياء»[2].

وقد ميز «جيمس» بين صورتين من صور المعرفة:

ـ المعرفة باللقاء، وهي المعرفة المباشرة.

ـ المعرفة غير المباشرة.

والمعرفة الأولى هي المعرفة المباشرة «بالإدراك»، بينما المعرفة الثانية هي المعرفة غير المباشرة بالتصور. ويمكننا أن نقول إذا شئنا الدقة: إن هذين النوعين من المعرفة، وذلك بمعنى محدد، خبرات، ولكن الأولى منهما، وهي المعرفة باللقاء لها «الأسبقية». وقد نظر «جيمس» للتصورات ليس على أنها نتيجة للإدراك، وإنما بالأحرى كأدوات لإدراكات جديدة مستقلة. ومن ثم فقد كان «التصور»، من وجهة نظر جيمس، فى خدمة الإدراك. وعلى ذلك فإن التعميق والإثراء الحقيقي للمعرفة، ومن ثم

(1) Ibid. p. 4.

(2) James: Ibid. p. 87.

الإثراء والإنماء الحقيقي للإمكانات البشرية يمكن أن يتحقق فقط من الإدراك. ولكن السؤال هو: ألا يكون جيمس برده كل من «الأشياء المادية» و«الأفكار الإنسانية» إلى الخبرة قد قال، فى الواقع، بصورة من صور الواحدية، ولا يكون فيها الواقع كله سوى خبرة؟

الحق أن «جيمس» لم ينظر إلى القضية على هذا النحو. فهو قد اعترف بفكرتين، وكل من الفكرتين يمكنها أن تؤدي بسهولة بل هي فى الحقيقة تؤدي دومًا إلى الواحدية. وهاتان الفكرتان هما «التصور الواحدي لله، وفكرة التطور. أو كما فعل «هيجل» أعني فلسفة «المطلق»، اعتقد «جيمس» أن فلسفة المطلق تتفق مع الفلسفة «التعددية» فى أن كلًا من الفلسفتين تقيم هوية بين «الوجود البشري» و«الوجود الإلهي»، أعني «وحدة» بين الوجودين، «البشري» من جهة و«الإلهي» من جهة أخرى[1]. ومع ذلك فإن المثالية المطلقة تفكر فى حدود ما يصفه «وليم جيمس» بأنه «الصورة الشاملة أو الصورة المحيطة» فهي تظن أنه بالإمكان إدراك الأشياء دفعة واحدة ومباشرة فى حين أن «التجريبية الأصيلة» تفكر، فى المقابل، فى حدود ما يصفه «وليم جيمس» بأنه «الصورة المنفردة» حيث يكون لكل شيءٍ على حدة صورته المتميزة والمتفردة، بمعنى أن المعرفة الإنسانية ليست بحالٍ من الأحوال كاملة، فهي دائمًا متجددة ومتفتحة وفى دور التكوين. فالجديد يفرض نفسه علينا باستمرار، ومن ثَمَّ تتأكد فكرة «التعددية» و«التكثرية»: فنحن نؤمن بواقع لن يكتمل أبدًا ولن ينتهي؛ فنحن نعيش ليس فى واقع محكم ومغلق، وإنما فى واقع متطور ومتنامٍ على الدوام.

---

(1) James (W.): A pluralistic universe (London 1909) p. 34.

وهذا الذي يقول به «جيمس» ممكن، حيث إن «الزمن» يدخل فى نسيج هذا الواقع، فهو، أي الزمان، عامل «حيوي» و«جوهري» ويتغلغل فى صميم هذا الواقع: فبدون الزمان لن يكون هناك «تطور»، ولن يكون هناك تاريخ، ولن تكون هناك «حرية». إن وحدة الأشياء لا تعطى لنا فى «الخبرة الشاملة والمحيطة» وإنما فى تيار خبراتنا؛ وهو تيار متدفق وغير متوقف وغير متقطع. فكل خبرة من خبراتنا هي خبرة «متميزة» و«متفردة» وتضيف شيئًا جديدًا إلى ما كان قد مضى من قبل، برغم أن تلك الإضافة لا تعني إضافة شيء ما إلى شيءٍ آخر حيث سنواجه هنا بصعوبة تبين كيف يمكن لحالات الوعي أن تأتلف فيما بينها وتنسجم[1]، أعني كيف تقوم هذه الحالات من الوعي بإيجاد الائتلاف فيما بينها ولكن حالات الوعي ليست أشياءً بأكثر مما يكون الوعي نفسه شيئًا. فهذه الحالات ليست شيئًا محسوسًا أو محدودًا؛ فليس هناك سوى تيار الخبرة المتصل الذى فيه كل شيء يتخلل كل شيء ويتغلغل فيه. فالخبرات الحسية تحيل على الدوام إلى خبرات، فهي باستمرار غيرها من الخبرات، أعني أنها سلسلة متصلة وليست بحالٍ منفصلة أو متفرقة، ومن ثم لها جانبها «الجواني» وجانبها «البراني». فهي جوانيًا تؤلف خبرة واحدة وأجزاءها، أما برانيًا فإنها تتغلغل على الدوام فى الخبرات الأخرى[2]. إن الواقع، فى حقيقته تيار حي متدفق، ولكن التصورات هي فقط التي تقتطع منه وحدات ساكنة: فإن ترى صورة أو انعكاسًا مباشرًا لهذا الواقع فى «تصورات»، وهذا ما تقول به النزعة الذهنية، إنما يعني تشويه هذا الواقع تشويهًا كاملًا وتامًا.

---

(1) James: ibid. p. 281.

(2) James: Ibid. p. 285.

فالتصورات فى حقيقتها وسائل لخبرات جديدة مستقبلة. فكل نظرية تتحدد قيمتها بقدر نجاحها فى توجيهنا إلى خبرات جديدة. «فالصدق» و«القيمة» شيءٌ واحد، ولهما نفس المعنى حيث يجب اكتشافهما فى «إمكانية التحقق» عن طريق الخبرات المستقبلة. فعلى حد قول «وليم جيمس»: إن الأفكار الصادقة هي تلك الأفكار التي يمكننا أن نتمثلها ونثبتها ونؤكدها ونحققها أما الأفكار الكاذبة، فهي تلك الأفكار التي لا نستطيع أن نتمثلها ولا نؤكدها ولا نثبتها ولا نحققها. فصدق الفكرة ليس صفة أو كيفية ساكنة كامنة فيها. إن الصدق شيء «يحدث» أو «يعرض» للفكرة. فالفكرة «تصبح» صادقة، وهي تصبح كذلك عن طريق «الحوادث». فصدقها يُعد فى الواقع، حادثة عملية؛ وهذه العملية تعني طريقة التحقق من الفكرة، أعني العملية التي يتم بها التأكد من صدقها، فصحتها هي عملية تحققها، أعني الفعل الذي به يتم التحقق من الفكرة][1].

فالتصورات والأحكام أو النظريات تكون صادقة، إذا كان من الممكن تطويعها وتطويرها فى مجال العمل والممارسة، أعنى إذا كانت فعالة ومؤثرة. فالفكرة التي ليست فعالة وليست مؤثرة هي فكرة خاطئة وزائفة. فالصدق ليس صفة أو كيفية للأشياء ذاتها، وإنما الصدق صفة أو كيفية للتصور؛ فليس الحكم والاستدلال أو النظرية صادقة إذا ما برهنت فقط على أهميتها ومغزاها بالنسبة للوجود المادى، وإنما تبرهن أيضًا على أنها فعالة ومؤثرة فى مجالات العلم والفن أو الدين. وعلى الرغم من أن العالم هو، وبلا شك، عالم حقيقي وواقعي إلا أن هذا الواقع

(1) James: pragmatism: A new Name for some old Ways thinking [N.Y. London 1998]

ليس محددًا على نحو بات فى أي من أجزائه. فهو يتألف من العديد من الموجودات المنفصلة التي تتحرك وتنمو على نحو مستمر ومتصل. لقد كان جيمس مقتنعًا بالسمة الروحية لهذا العالم وهذا الواقع. والإنسان، فى نظره، يتمتع بإرادة حرة فى هذا العالم المستمر فى تجدده، فهو يؤكد على «أن الإرادة الحرة إنما تُعنى الجدة والأصالة، وتعني تزويد الماضي وإمداده بشيء جديد وأصيل لم يكن فيه»[1].

لقد أشار «جيمس» إلى براجماتيته على أنها اسمٌ جديد لطرق قديمة متعددة فى التفكير. فنتيجة لدراسته سنوات فى أوربا أصبح «جيمس» عارفًا بالفلسفة الأوربية، ومع ذلك فقد أدرك جيمس، فى الوقت نفسه، أنه من الضرورى، بالإضافة إلى هذه الفلسفة الأوربية، إيجاد طريقة جديدة. وقد كان حدسه الباطني والجواني فى هذا هو الحياة الأمريكية الظاهرة التطور والتغير؛ أعني تلك الحياة التي تتجه نحو المستقبل وتندفع إليه بأكثر مما تلتفت إلى الماضي، وهي الحياة التي تتجه نحو أسلوب أكثر توجهًا بالعمل وبالممارسة، وليس بالتأمل النظري والفكر المجرد. بالإضافة إلى أنه قد استلهم عديدًا من أفكار «تشارلز ساندرز بيرس» الأساسية. وعلينا الآن أن ننظر فى موقف «وليم جيمس» من المشاكل التي أثيرت فى مفتتح القرن.

تطلع «جيمس» إلى «الجديد»؛ وهو فى هذا يعترف بالصلة الوثيقة التي تربطه بالفيلسوف الفرنسي «هنري برجسون». إن جيمس فى تأكيده على أن العالم متطور، إنما يُعبر عن فكرة القرن التاسع عشر فى التطور، ويشارك نفس القرن فى فكرة «التقدم». ولكن جيمس بالإضافة

(1) James: Pragmatism, p. 117.

إلى ذلك اختلف فى هذا السياق بالذات، مع القرن التاسع عشر؛ فقد أقام «جيمس» ارتباطًا بين «التقدم» و«الجدة» و«الإرادة الحرة». فقد كان مقتنعًا بأن «الحتمية» تقضي على «الجدة» وتستبعدها، فى حين أن «الحرية» تجعلها» ممكنة، بل وتؤكدها، وهو يؤكد على هذا بقوله: «إن الحرية نظرية كونية عامة فى التعهد والالتزام»[1]. ومن ثم تصبح الحرية، بالنسبة لجيمس اعتقادًا بالمعنى الذي استخدم «به هيوم» هذه الكلمة، أعني أنه اعتبرها «اعتقادًا» لا يمكن البرهنة التجريبية عليه، وإنما هي اعتقاد يتميز بأن له قوة دافعة مؤثرة، أعني اعتقادًا له قوة حافزة ومثيرة للعمل والفعل.

وبالإضافة إلى ذلك أقام جيمس ارتباطًا وثيقًا بين «الفكر» و«العمل» وهو نفسه يعترف بالصلة الوثيقة التي تربطه من جهة بجون ديوي Dew-ey وفرديناند سكوت شيللر Schiller ومن جهة أخرى بموريس بلوندل M. Blondel، و«لي روي» Le Roy. وقد أكد على أن الفكر صورة من الفعل، ولما كان الفعل موجهًا نحو الآثار، أعني نحو تحقيق شيءٍ ما، فإن قيمة الفكر تتحدد بما يحققه هذا الفكر ويؤدي إليه، ومن ثَمَّ فإن قيمته يمكن فقط أن تتحقق تجريبيًا بالنظر إلى ما يحققه. وواضح لنا أن هذا يُعد تطبيقًا للمبدأ البراجماتي فى التحقق، وهو المبدأ الذي استبق به «وليم جيمس» استخدام «الوضعية الجديدة» neo–positivism لهذا المبدأ، هذا من ناحية، وتفسير العلم الطبيعي باعتباره أسلوبًا للفعل، وهذا من ناحية أخرى. بالإضافة إلى أنه استبق، فى الوقت نفسه، الصراع حول الحتمية فى مجال الفيزياء، فهو يقول: «إن اتساق الطبيعة العام والكلي هو أمر

---

(1) James: Pragmatism, p. 119.

يفترضه كل قانون أقل. ولكن الطبيعة قد تكون متسقة على نحوٍ تقريبي فحسب»[1].

وأما فيما يتعلق بالتجريبية فإن «وليم جيمس» لم يعمل فقط على استمرارية تراث القرن التاسع عشر، ولكنه بجانب ذلك، قام بتعديله بحيث يمكن للقرن العشرين أن يقبله ويأخذ به فلم تكن تجريبيته الأصيلة استمرارًا للنزعة «الذرية» فى الخبرة، ولكنها كانت نظرة إلى الخبرة الواقعية التي تعكس «بنية» structure. فهذه التجريبية تتضمن عناصر تجعل من «جيمس» قريبًا للغاية من علماء النفس الجشطلتيين هذا من جهة، ومن جهة أخرى تجعله قريبًا من أصحاب «الفينومينولوجيا»، بالرغم من أن تجريبيته الأصيلة لا تتضمن شيئًا من «الإدراك الحدسي للماهية» الذي كان يقول به «هوسرل»، وذلك لأن كل الأشياء فى هذه التجريبية موجهة نحو العمل؛ بل إن هذه التجريبية تتضمن تعريف «هيدجر» الغامض للوجود الواقعي والوجود اللاوقعي، فهو يقول: «إن الإرادة الحرة تعني من وجهة النظر البراجماتية وجود الأصالة والجدة فى العالم، فهي الحق فى أن تتوقع أن المستقبل، فى أعمق عناصره ومقوماته، كما فى شكله الظاهري، لا يمكن أن يكون تكرارًا ومحاكاة طبق الأصل للماضي. دون أن يعني هذا عدم وجود المحاكاة فى شكلها العام والكلي؛ بل إن «جيمس» يُضيف إلى اعترافه هذا سؤاله من ذا الذى يمكنه إنكار ذلك»؟[2].

لقد كان «جيمس» فى هذا يشير إلى كلٍ من «الطبيعة البشرية»

(1) James: pragmatism, p. 119.

(2) James: pragmatism, p.118 - 119.

و«الطبيعة قبل البشرية». فالهدف الأخير الذي كان يستهدفه «جيمس» هو أن التقدم يمكن فقط أن يتحقق إذا كان هناك إرادة حرة. إن فكرة الإرادة الحرة تَعلي من شأن فكرة التحسن، وذلك بقدر ما يكون هذا التحسن ممكنًا؛ بينما فكرة الحتمية تؤكد لنا أن كل فكرتنا عن الممكن والاحتمال هي فكرة وليدة الجهل الإنساني، وأن الضرورة وعدم الإمكان يحكمان مصائر العالم»[1]. إن «جيمس» بربطة بين «الحرية» و«الاحتمال» و«المستقبل الإنساني» على هذا النحو يكون قد مهد السبيل لأفكار معينة سوف يتم، فيما بعد، تطويرها على يد الفلاسفة الوجوديين. وكما كان الشأن لدى هؤلاء الوجوديين، فإن هناك، عند جيمس، علاقة وثيقة بين «الحرية» و«الزمن».

وأما موقف «جيمس» تجاه «الميتافيزيقا» فقد كان موقفًا يتسم بعدم التوافق، فهو موقف يسوده التوزع وعدم الانسجام. فهو لم يرفضها، إنما حكم عليها من منظوره البراجماتي؛ أعني أنه حكم عليها طبقًا لإمكانياتها نحو العمل. بينما نجد أن نظريته فى الخبرة قد تطورت، مع ذلك، إلى ميتافيزيقا اقتربت إلى حد بعيد، وذلك خلافًا لنزعته التعددية والتكثرية، من الواحدية. ولا شك فى أن «واحدية الخبرة» كانت بمثابة رد «جيمس» على مشكلة الفلسفة المثالية. فليس كل شيء فكرًا، وإنما كل شيء خبرة، ومن ثم فإن ما كان يسود فلسفة القرن التاسع عشر كميتافيزيقا ضمنية جعله «وليم جيمس» ميتافيزيقا صريحة.

وقد أثر وليم جيمس على الفكر الأوروبي، وذلك فى العديد من صور هذا الفكر مثل الفلسفة الوجودية، والواقعية الجديدة، والوضعية

(1) James: Ibid, p. 119.

الجديدة. وليس بإمكاننا هنا أن نناقش الفيلسوفين الأمريكيين البراجماتيين «جون ديوي» و«تشارلز بيرس» بالرغم من أننا أصبحنا الآن على وعي أكبر بمدى التأثر الكبير الذي تأثره جيمس ببيرس. بالإضافة إلى أنه ليس من الضروري حقيقة أن نحلل فلسفة بيرس، طالما أنه قد أعيد، فقط، فى هذه السنوات، اكتشافه. ومازالت هناك محاولات، فى هذا السياق، لم تكتمل. إن ما ظهر الآن هو أن كثيرًا من الأفكار فى الفلسفة المعاصرة، وخاصة أفكار الوضعية الجديدة موجودة بالفعل فى فلسفة «بيرس». ولكن على الأقل، بالقدر الذي لم يؤثر فيه «بيرس» فى الفلسفة الأوربية تأثيرًا مباشرًا، فقد كان له تأثير غير مباشر، أعني من خلال فلسفات جيمس وديوي. ومع ذلك فإن هذا، فيما يبدو، يتغير الآن، ومن ثَمَّ فإن أي تحليل مستقبل لفكر القرن العشرين سوف يضع هذا فى اعتباره.

٢ـ نقد العلم

إذا أردنا أن نفهم تطور الفلسفة الأوربية المعاصرة فهمًا جيدًا، فإنه من المهم إلى حد بعيد أن لا يغيب عن ذهننا النفوذ والتأثير العظيمين اللذين كان التراث القومي المتنوع يمارسهما على الفكر الفلسفي. فقد تربي الفيلسوف الفرنسي وترعرع مع فكر «مونتاني» و«باسكال»، بالإضافة إلى «ديكارت» الذي يأتي فى المرتبة قبلهم جميعًا، بينما تربي الفيلسوف الإنجليزي وترعرع مع فلسفة «جون لوك» و«جورج باركلي» ولاسيما مع «ديڤيد هيوم»، وتربي الفيلسوف الألماني وترعرع مع فلسفة «كانط». ولكن هذا لا يعني، بطبيعة الحال، أنه لا يوجد هناك ثمة تبادل «عالمي» للأفكار، إن الفلاسفة الإنجليز والفرنسيين والألمان الذين أتينا على

ذكرهم قد أثروا بعمق فى كل مكان. ولكننا لكي نصل إلى انطباع عن القوة الكبرى للتراث والتقليد القوي فى الفلسفة، فإنه من المهم والمفيد معًا أن نُقارن، على سبيل المثال، نقد «رينوڤييه» فى فرنسا بنقد الكانطيين الجدد فى ألمانيا، أو مثالية «هاملان» فى فرنسا بالهيجليين الجدد فى إنجلترا، أو الواقعية الجديدة فى إنجلترا، والوضعية الجديدة فى ألمانيا: والحق إن الفلسفة تتجاوز الحدود القومية والوطنية، ولكن هذا التجاوز لا يكون بتجاهل هذه الحدود، وإنما باستيعاب هذه الحدود وتمثلها. وقد كان هذا واضحًا فى براجماتية «وليم جيمس».

ولذلك فإنه ليس من التعسف أننا نميل إلى استخدام مصطلح «نقد العلم» لكي نُشير به إلى التفكير الفرنسي فى العلم على وجه الخصوص، هذا بالرغم من أن كل الفلسفة المعاصرة نقدية فى تناولها للعلم ونظرتها إليه. فهناك فى النظرية الفرنسية للعلم تقليد يعطيها صفة خاصة بها وتميزها، ويجعل هذا المصطلح قاصرًا عليها، وقد أخذت هذه النظرية صورتها فى عمل الفيلسوف «إميل بوترو» ١٨٤٥ ـ ١٩١٢ Emile Be-outroux والرياضي «هنري بوانكاريه» ١٨٥٤ ـ ١٩١٢ Henri Poincare ثم تطورت على نحو أعمق لدي الفيزيائي «بيير دوهيم» Pierr Duhem والفيلسوف «إميل مايرسون» ١٨٥٩ ـ ١٩٣٣ Emile meyrson وقد لعب نقد العلم دورًا هامًا أيضًا فى عمل «أدوارد لي روي» ١٨٧٠ ـ ١٩٥٤ Edourad le Roy. وقد كان نقد العلم فى حالة كل هؤلاء المفكرين يتفق وتراث النزعة الروحية الفرنسية. وقد استمر هذا التراث والتقليد لدي «ليون برونشڤيج» ١٨٦٩ ـ ١٩٤٤ Leon Brunschvicg، و«جاستون بشلار» ١٨٨٤ ـ ١٩٦٢ Bachelard Gaston «وفرديناند جونسيث»

....

Ferdinand Gonseth ١٨٩٠ ـ ١٩٧٥ وسوف نحاول أولًا أن نعرض للخطوط العريضة لدى هؤلاء الفلاسفة الثلاثة وذلك باختصار شديد، ثم ننظر فى طبيعة حلولهم للمشكلات السائدة فى هذا القرن.

لقد مارس «برونشفيج» تأثيرًا عظيمًا للغاية على الفكر الفرنسي، وذلك فى فترة ما بين الحربين العالميتين، فقد جاهد من أجل أن يكتشف تفسيرًا متسقًا للمشكلات العظمى فى حياتنا، وذلك على ضوء ظاهرة العلم، وهو الجهد الذي «وصّف» بالنزعة العلمية» scientism. وقد ساير، فى هذا السياق، تراث وتقليد القرن التاسع عشر، وخاصة تراث «أوجست كومت». ومع ذلك فإنه بالرغم من سعيه الشديد نحو «الوحدة» فقد كشف «برونشڤيج» عن انفصام وتوزع جواني عظيم. فقد حاول أن ينظر إلى مشكلة «الوضعية» من منظور «مثالي»؛ وقد استهدفت هذه المحاولة المؤثرة التأليف بين «الوضعية» و«المثالية». وقد عبر «برونشڤيج» عن هذه المحاولة فى عمله الأساسي «تقدم الوعي فى الفلسفة الغربية» ١٩٢٧ Le progress de la conscience dans la philosophie occidentale

وهناك فى فكر «برونشڤيج» جانب هام يمكن أن نتبينه فى الإنسان الذي حَّرر أعمال «باسكال» Pascal، وكتب بأستاذية وتمكن شديدين عن كل من «مونتاني Montagine» و«باسكال»؛ أعني النظر إليه على أنه فيلسوف المشكلة الوجودية الدينية. ولكن هذا الجانب من عمل «برونشڤيج» لم ينجح أبدًا فى أن يتغلغل فى تأليفه بين «الوضعية» و«المثالية»، فقد ظلا على ما هما «غير مؤتلفتين» وهذا الجانب من «وجوده» يُعد شيئًا لم يعرف «برونشڤيج» ما الذى يمكنه إن يفعله تجاهه، وهو شيء منعه اعتقاده الجوانى وأمانته من أن يخفي النظر عنه أو يتجاهل وجوده.

ومن ثم فإن الصراع العظيم الذي يميز عصرنا قد تم التعبير عنه فى فكر «برونشفيج» حيث نجد فى فكره ثلاث فلسفات مختلفة هي «الوضعية» و«المثالية» و«الوجودية». ومع ذلك فإن السمة المشتركة بين كل هذه الاتجاهات الثلاثة هي سمة «التاريخية» أو «البعد التاريخي»، أعني محاولته النظر إلى هذه الاتجاهات الثلاثة من منظور هذه «التاريخية». فالوعي لم يظهر فجأة، وإنما يظهر أولًا فى التاريخ ثم يجد تحققه وتجسده فى العلم. فالوعي الإنساني الفردي «هو الجهد أو هو العملية التدريجية التي ينهض بها الإنسان لجعل وعي الإنسانية التاريخي وعيه هو. والروح ليست موجهة نحو الموضوعات، إنها توجد فى هذه الموضوعات. والفلسفة ليست شيئًا سوى إحياء وإذكاء الفعالية الخلاقة للروح فى تاريخ الإنسانية. ويظهر هذا بوضوح فى جهد وعمل العلوم الدقيقة. فليست التصورات والنظريات «تمثلات» لواقع يتجاوز الروح، وإنما هي أفعال الروح ومناشطها، وبها يتحقق الصدق ويخرج إلى عالم الوجود، ومن ثم تصل الروح إلى المعرفة بذاتها والتعرف على هذه الذات. فليس هناك شيء يتجاوز روح الإنسان، ومن ثمَّ فإن «إنسانية» «برونشفيج» هي إنسانية الروح، أعني إنسانية روح الإنسان التي لا تُسلم أو تعترف بأية خيرية فوقها أو خارجها.

ولكن إذا كان «برونشفيج» لم يحاول ضم المشكلة الوجودية أو استيعابها فى فكره التأليفي، بالإضافة إلى أنه خسر النمو والتطور، خلافًا لبرجسون، أعني أنه يفسره تفسيرًا عقلانيًا ومثاليًا، فإن أسلوب «بشلار» فى التفكير كان متأثرًا تأثرًا عميقًا بفلسفة برجسون، وكما كان الشأن مع «برونشفيج» فإن هناك توترًا شديدًا وقويًا فى فكر «بشلار»، ولكنه،

وخلافًا «لبرونشفيج» لم يحاول استبعاد المشكلة الوجودية من فلسفته، وإنما على العكس من ذلك، فقد حاول أن يضمها ويستوعبها داخل إطار نقد العلم. وكما كان الأمر مع «برونشفيج» و«جونسيث» بالإضافة إلى «بوترو» و«مايرسون» قبلهما فإن «بشلار» لم يستمرئ التوقف عند تقويم نظرية فى العلم، وإنما أخذ نقد العلم كنقطة بدءٍ لمحاولة يستهدف من ورائها فهم وجود الإنسان.

ويمكن تلخيص فكر «بشلار» فيما يلي من أفكار؛ إن فلسفة العلوم عليها أن تتعلم كيف تضع فى اعتبارها واحدًا من أكثر مظاهر العلم الحديث أهمية، وهو التحول المستمر والدائم للقيم التجريبية إلى قيم عقلية، والتحول المستمر والدائم للقيم العقلية إلى قيم تجريبية، والتفاعل الدائم بين ما هو قبلي وما هو بعدي. فلا يوجد فى العلم مشكلة الاختيار بين وجهة النظر التجريبية ووجهة النظر العقلية، فبين التجريبية والعقلانية وحدة لا تنفصم عراها. فتجريبية الواقع ينبغي أن يتم فهمها بالإضافة إلى أن معقولية المبادئ ينبغي أن يتم تطبيقها. فليس هناك «واقعة» بدون نظرية، وليس هناك نظرية بدون واقعة. فالنظرية العلمية يمكن فقط أن تتطور من خلال ديالكتيك التفاعل المستمر والقائم بين المظاهر العقلية والمظاهر التجريبية. ولهذا السبب فإن فلسفة العلوم، ومن ثَمَّ كل الفلسفة، تكون بالضرورة منفتحة فى بنيتها؛ فهي ليست بحال مغلقة، وإنما هي فى تطور دائم ومتصل مثلها مثل الواقع ذاته.

ويلقي هذا ضوءًا على طبيعة الروح الإنسانية التي ينظر إليها على أنها ليست بدون بنية، ولا على أنها مكتملة دفعة واحدة. إن هذه الروح فى تطور دائم ومتصل. ولهذا السبب فإن كل فكر علمي وفلسفي هو على

الدوام فكر «موقوت»، أعني فكرًا مرتبطًا بحدود معينة أو نطاق خاص. فكل مرحلة أو طور يمهد السبيل إلى طور أو مرحلة جديدة، ولا يجب أن يؤدي هذا إلى إثارة عدم الثقة فى الفكر، طالما أنه بسبب هذا التطور عينه يبقي الفكر متلائمًا أو منسجمًا مع التطور الدائم والمستمر للروح، ومن ثمَّ فإن أحد المهام الأساسية لفلسفة العلوم هي فى إدراك واكتشاف «بنية» الفكر فى علاقتها بالواقع، وذلك فى مجال ما هو عيني. وهي فى عملها هذا، يصبح «نقد العلم» ممارسة لنوع من السيكولوجيا تُعد، على نحوٍ جوهري، ميتافيزيقا للعلاقة بين الروح الإنسانية من جهة والواقع من جهة أخرى.

لقد كان الفيلسوف السويسري «جونسيث» قريبًا للغاية من الوضعية الجديدة، ولكنه بالتدريج أصبح أقرب إلى التراث والتقليد الفرنسي فى نقد العلم». فهو لم ينظر إلى الفلسفة على أنها «نسق عقلاني أولاني»، وإنما على أنها طريقة فى التفكير عليها أن تكون، على الدوام، منفتحة على الخبرة، أعني الخبرة الإنسانية الكلية والخبرة العلمية على السواء. فالوقائع تدفع النظرية إلى المراجعة والتعديل هذا من جهة وتدفعها للامتداد والتوسع وهذا من جهة أخرى، ولكن النظرية، من جهة ثالثة، تفتح الطريق إلى التعرف على وقائع جديدة. وهذا الجانب الديالكتيكي سائد فى العلم الحديث ولا يمكن بحال استبعاده من الفلسفة؛ ولهذا السبب فإن الأفكار الرائدة فى الفلسفة يجب أن تكون على الدوام أفكارًا «موقوتة» ومعرضة باستمرار لإمكانية الرفض والاستبعاد.

فالخبرة الإنسانية الكلية ليست مستقلة عن الخبرة العلمية. ومن ثمَّ فإن مناهج البحث ونظرية المعرفة فى العلوم تؤلف نقطة محورية فى

الفكر الفلسفي. وقد واجه العلم فى تطوره ولمرات كثيرة أزمات؛ وهذه الأزمات هي التي حددت تطوره، وينطبق هذا وبنفس القدر على الفلسفة التي تتأمل موقف الإنسان فى العالم. فلا تستطيع الفلسفة أن تتجنب حالة الأزمة، بل إن عليها أن تستحضرها لتصبح فلسفة حقيقية. وهذا التفكير فى الإنسان هو بالضرورة تفكير مفتوح على الدوام. وليس هذا نسبية طالما أن هذا التفكير موجه نحو التقدم فى الحقيقة والصدق.

لقد تبنت وجهة النظر الفرنسية فى نقد العلم «موقفًا» تجاوز إلى حدٍ بعيد للغاية بعض الاتجاهات الألمانية والإنجليزية فى الفلسفة. فالعلم لديها «عمل إنساني» و«جهد بشري» ومن ثم فإن أية محاولة لفهم العلم يجب أن تؤدي إلى فهم الإنسان. وبالعكس فإن أية نظرية فى العلم تفترض بدورها جانبًا مكملًا لها، وهو التأمل فى الإنسان وعالمه بالإضافة إلى أنها تفترض أيضًا تأملًا ونظرًا موجهًا، على نحو أساسي إلى الوجود.

وبالإضافة إلى ذلك، فقد تزايد وبوضوح ظهور عنصر «التطور» فى هذه النظرية الفرنسية فى العلم، وهي فى هذا تكون قد تابعت تراث وتقليد القرن التاسع عشر. فقد كانت النظرية الفرنسية فى العلم فى حقيقتها حركة تاريخية تمامًا وكما كانت فلسفات «هيجل» و«كومت» تاريخية، فقد كانت فلسفة «برونشڤيج» فى الأساس محاولة للتأليف بين فكر هيجل التاريخي المثالي والفكر التاريخي الوضعي لكومت. فهل يكون «هيجل» «وكومت» أقرب إلى بعضهما على نحو أكثر مما كنا نعتقد أو نظن؟ وهل من قبيل المصادفة فقط أن يؤكد الفيلوسوفان تلك الأفكار التي تسود العالم؟

ففي حالة كل من «بشلار» و«جونسيث» لا نجد تأكيدًا للعنصر

المثالي فى فكر «هيجل»، بل نجده فى الغالب مختفيًا، بينما نجد أن العنصر الديالكتيكي فى فلسفته، سواء كان ذلك خلال ماركس أم لا، مؤكدًا بوضوح وقوة، ومن ثم فإن كل فلاسفة «نقد العلم» يُعدون من سمات عصرنا وذلك فى تأكيدهم على نسبية التفكير ولكن فى رفض للنسبية. Relativity، فالتطور التاريخي نفسه يتضمن عنصرًا ضروريًا. وهذا العنصر، بالطبع، عنصرًا هيجليًا، ولكن فى حالة النقد الفرنسي للعلم يظل العنصر الضروري جنبًا إلى جنب مع العنصر الآخر وهو «الحدوث التجريبي» أو «الإمكانية التجريبية». فليس من الممكن مطلقًا أن نتنبأ، على نحو أولاني، بما يمكن أن تقدمه الخبرة. وكل ما يُمكن أن يقال هنا: هو أن الخبرة يمكنها فقط أن تتحدث إلينا فى نظرية: فالخبرات تفسر دائمًا عن طريق نظرية لا تسمح، فى الواقع، بمثل هذا التفسير، ويتضح هذا فقط عندما يتم اكتشاف نظرية جديدة تأتلف فيها الخبرات وتتوافق.

إن هذا القلق والاضطراب اللذين يسودان العصر الحالي قد تمَّ التعبير عنهما بوضوح عند «بشلار» و«جونسيث» بينما كان «برونشفيج» يعكس المزاج الذي كان يسود الجيل السابق، أعني يقين التطور والنمو. ولكن «بشلار» «وجونسيث» كانا على وعي بأن يقين التطور وحقيقة النمو ترتبطان ارتباطًا وثيقًا بالحرية الإنسانية.. ومن ثمَّ فقد أكد الاثنان على الانفتاح openness، هذا الانفتاح الذي بإمكان الإنسان أيضًا أن يرفضه، ومن ثم يضع أول مسمار فى نعشه أو يشهد بنفسه حتفه. وكما كان الأمر مع «وليم جيمس» لم تكن الواقعة بحال، بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة، ذرة منفصلة، وإنما شيء داخل بنية نظرية تتعلق بهذه الواقعة، وهذه النظرية، بدورها، داخل «بنية» المنهج الذي يفسر به الإنسان وجوده الخاص.

إن هذه «الرؤية» المتجددة باستمرار للإنسان باعتباره موجودًا يفسر نفسه، أقول: إن هذه الرؤية تمثل تعميقًا لتاريخية القرن التاسع عشر وهي تلك الرؤية التي ندين بها نحن أبناء القرن العشرين للفيلسوف الألماني فيلهلم دلتاى (١٩١١ ـ ١٨٣٣) Wilhelm Dilthey إن هذه الرؤية تظهر المرة تلو الأخرى، ليس فقط فى «نقد العلم» وإنما، بالإضافة إلى ذلك، فى النزعة «الشخصانية» و«الوجودية»، إن علم النفس الحديث وعلم الاجتماع إنما يستمدان قوتهما، وذلك إلى حدٍ بعيد، من هذه الفكرة الأساسية، كما تفعل «الفينومينولوجيا» فى تطورها الأخير، والواقعية الجديدة فى إنجلترا. إن هناك فى كل مكان شعورًا بالحاجة إلى رؤية الواقع باعتباره «بنية»؛ وكما أكد «هيجل» أن «الواحد» دومًا، وذلك إلى حدٍ ما، هو الآخر، ومن ثم تتضمن معرفة العلم معرفة الإنسان، وتتضمن معرفة الإنسان معرفة العالم، وتتضمن معرفة العالم معرفة العلم. وليست هذه دائرة مغلقة فالعلاقة بين «الإنسان» و«العالم» و«العلم» هي علاقة منفتحة فى نسبية متطورة يمكن تبينها إما باعتبارها «المطلق ذاته» أو على أنها قد وضعت فى علاقة مع مطلق متعال.

٣ـ النزعة التاريخية

وتعد النزعة التاريخية سمة نموذجية للفكر الفلسفي الذي كان يسود القرن التاسع عشر، وهي سمة لم يرفضها قرننا، ولكنها تغيرت وتطورت وذلك بأن احتل البحث عن «الأصول genesis و«البنية» structure مكانًا مرموقًا فى فكر القرن العشرين. فقد أثر هذا البحث فى جميع الاتجاهات الفلسفية المعاصرة تقريبًا، وكان الاستثناء الوحيد الممكن يتمثل فى عدد

محدود للغاية من الحركات الفلسفية التي كانت موجودة فى مفتتح القرن العشرين. وتتضمن هذه الحركات المثالية الجديدة فى إنجلترا، والواقعية الجديدة فى صورتها الأولى، والوضعية الجديدة فى دائرة ڤيينا، والتوماوية الجديدة فى بداياتها، والفينومينولوجيا فى بداياتها الأولى أيضًا. ولكن من بين هذه الاتجاهات الفلسفية اختفت المثالية الإنجليزية والوضعية الجديدة التقليدية، أما الواقعية الجديدة والتوماوية الجديدة فقد اكتشفت كل منهما «التاريخية» و«البعد التاريخي»، بالإضافة إلى أن «هوسرل» قد وجه انتباهه، فى تفكيره المتأخر، إلى مشكلة التاريخية. ويبدو الأمر كما لو أن الفلاسفة كانوا يرون «بنية الواقع» على أنها شيء أعلى من جهة ومقابل من جهة أخرى لأصوله، وقد وجه الفلاسفة الجانب الأعظم من تفكيرهم إلى هذه الفكرة، وذلك قبل أن يصلوا إلى فكرة وحدة «الأصل» و«البنية».

وإذا كانت «تاريخية» القرن العشرين تدين فى وجودها إلى مفكرٍ واحد بعينه، فهو بالتأكيد مفكر القرن التاسع عشر الفيلسوف الألماني «فيلهلم دلتاي» فلم يكن اهتمام «دلتاي» قاصرًا على الفلسفة فحسب، وإنما امتد هذا الاهتمام وبنفس القدر إلى مجالات أخرى متعددة مثل «علم اللغة»، و«الأدب»، و«التاريخ»، و«علم النفس» و«علم الاجتماع»، ومن ثمَّ فإن نظرته التاريخية، وهي نظرة محورية، قد خرجت على فكر القرن التاسع عشر ولعبت دورًا حاسمًا فى تكوين نظرتنا لعصرنا، نقول: إن هذه الرؤية التاريخية قد قُدمت من خلال معرفة شاملة ومحيطة. وقد تأثر كثير من فلاسفة القرن العشرين تأثرًا عميقًا بفلسفة «دلتاي» ومن هؤلاء الفلاسفة نذكر «إدوارد شبرانجر» ١٨٨٢ ـ ١٩٦٣ Eduard spranger،

و«ثيودور ليت» ١٨٨٠ ـ ١٩٦٢ Theodor Litt، «وهانز ليجيسنج» ١٨٦٠ـ ١٩٥١ Hans legiseang «إرنست ترولتيش» ١٨٥٦ ـ ١٩٢٣ Ernst Troeltsch، و«ازوالد شبنجلر» ١٨٨٠ ـ ١٩٣٦ Oswald Spengler. ولكن معظم هؤلاء الفلاسفة يمكن أن ترتبط أسماؤهم بجانب ذلك بحركات فلسفية أخرى، ومع ذلك فإن هناك فلاسفة يذكرون فى سياقات أخرى يجب ذكرهم هنا. وينطبق هذا على وجه الخصوص على ألمانيا، فقد تأثرت «مدرسة بادن» الكانطية الجديدة تأثرًا كبيرًا بفلسفة «دلتاي»، بل وحتى بعد انحسار الكانطية الجديدة قد لا يمكننا التفكير كلية فى الفلسفة الألمانية دون أن نضع فى اعتبارنا فلسفة «دلتاي».

ولكن بالرغم من أن هذا ينطبق خاصة على الفلسفة الألمانية فى القرن العشرين، فإنه ينطبق أيضًا على الفكر الأوروبي كله. فخلال الربع الأول من القرن العشرين كان هناك عدد محدود من الفلاسفة فى المناطق الأخرى من أوربا قد خرجوا على فكر القرن التاسع عشر، وذلك بتبنيهم اتجاهًا مضادًا للنزعة التاريخية»، أو من خلال تطويرهم لاتجاهات «أنطولوجية» قد تولي قدرًا محدودًا للتاريخية، أو لا تترك لها مكانًا. وربما يتمثل الاتجاه الأخير فى تفكير «لافيل» Lavelle وعَّبر «الواقعيون الجدد» المعاصرون لنا عن اتجاه خاص مضاد للنزعة التاريخية، ولكن نستطيع أن نقول، على نحوٍ عام إن الفلاسفة الفرنسيين والإنجليز على السواء قد انغمسوا، فى هذا القرن، فى كفاح مع التاريخ كا حدث مع زملائهم من الفلاسفة الألمان. وكان هذا الكفاح يستهدف تحقيق نوع من التأليف بين «تاريخية» القرن التاسع عشر و«بنائية» الفترة المبكرة للقرن العشرين. وقد سار جميع الفلاسفة الذين انشغلوا بهذا الكفاح على الطريق الذي

كان قد عبَّده وللمرة الأولى «دلتاي» سواء كان هؤلاء الفلاسفة قد قرأوا مؤلفاته أم لم يقرأوا هذه المؤلفات.

فهل يعني الرجوع إلى فكرة «التاريخية» أن فلسفة القرن العشرين هي فلسفة محكومة كلية بتاريخ الفلسفة، كما كان الشأن، وإلى حد بعيد، مع الفترة السابقة؟ ليس هناك شكُ فى أن الإجابة على هذا السؤال هي بالنفي، فإن كل ما يعنيه قولنا هذا هو أن الفلاسفة قد أصبحوا الآن على وعي عميق بحقيقة أن الفكر نفسه يتطور، أعني أنه «تاريخي»، فهو فكر يتطور فى كل من «المفكر الفرد» و«تاريخ الإنسانية» على السواء. إن «الحدود» و«التصورات» و«الأفكار» وأنماط وصور الفكر والنظريات التي يستخدمها الفيلسوف واللاهوتي والعالم تأتي محددة تحديدًا تاريخيًا. فليس لهذه الفعاليات السمة المطلقة، أعني ضرورة وجودها على نحو ما تكون عليه، وأن لا يكون بالإمكان وجودها على نحوٍ مغاير. فالواقع الذي يواجهه الفيلسوف ويجعل منه نقطة انطلاق لتفكيره هو أيضًا محدد تحديدًا تاريخيًا، ويمكن أن يفهم، فقط، باعتباره واقعًا يتطور: إن المناخ الذي يتطور فيه الفكر هو مناخٌ تاريخي، بالإضافة إلى أن الأسلوب الذي يفهم به الإنسان نفسه يعتمد على تاريخية فهمه لنفسه.

وإلى حدِ ما، فإن هذا الاتجاه كان موجودًا أيضًا حتى قبل «دلتاي» بنحو خمسين عامًا أو ما يقرب من هذا، وذلك فى فكر «هيجل» و«كومت»، ولكن فى الحالتين، حتى مع «كومت»، كانت الفكرة متضمنة فى «بنية ميتافيزيقية» ولم يكن الفلاسفة المعاصرون ميالين لقبولها، وذلك لأن الضرورة فى هذه «البنية» قد أُعطيت أسبقية وأهمية عظمى وذلك على حساب ما هو «عرضي». ولا يعني هذا أن الفلسفة المعاصرة رفضت

فكرة الضرورة فى التاريخ، ولكنها كانت تتطلع إلى معرفة طابعه العرضي، فالمشكلة التي تكافح الفلسفة لحلها الآن هي مشكلة إيجاد علاقة حميمة تربط بين «الضروري» من جهة و«العرضي» من جهة أخرى؛ إنها قضية اكتشاف وحدة الاثنين؛ أعني الطابع الضروري لما هو عرضي، والطابع العرضي لما هو ضروري.

لقد كان «دلتاي» هو الذي جعل هذه الوحدة أمـرًا ممكنًا ولا يزال فكره يُعد، وبمعنى ما، نموذجًا ومثالًا يُبين كيف أن أفكار هذا الفيلسوف، فيلسوف القرن التاسع عشر، قد ألقت، فى الحقيقة، أفضل الأضواء على التفكير التاريخي لعصرنا. فقد أدرك «دلتاي» أن التاريخ فى الحقيقة هو أولًا وأخيرًا تاريخ الأسلوب والطريقة التي يختبر الإنسان بها العالم ويفسره. وهذا يعني أن «التاريخ» هو «تطور وجود الإنسان». ومع ذلك فإن هذا التاريخ ليس هو التاريخ البسيط الذي «يستنبط» حادثة من حادثة سابقة وإنما هو تطور تفسير الإنسان لنفسه، بالإضافة إلى وجود «بناءات» ممكنة متعددة يمكن أن يحدث من خلالها هذا التفسير، وعلى هذا تقع على الفلسفة مهمة أن «تتعلم» كيف «تفهم» هذه «البناءات».

وبالنسبة إلى «دلتاي» فإن هذا الفهم يُعد على درجة قصوى من الأهمية، فهو، فى المقام الأول، يلعب دورًا فى سيكولوجية الفرد. فأنا لا أزال لا أفهم الشخص الآخر عندما أستطيع أن أفسر لماذا يأتي الفعل «ب» على نحو عليِّ أو سببي كنتيجة للفعل «أ». بالإضافة إلى أنه من المهم والضروري لهذا التفسير أن نوضح ما يعنيه عليِّ أو سببي هنا وفى هذا السياق. فالتصورات التي يُمكن أن تستخدم على نحو صحيح فى الواقع المادي لا يمكن أن تطبق بلا تعديل على الواقع الإنساني. ولكن وبغض

النظر عن ذلك، فإن هذا التفسير العليّ السببي لا يزال، مهما كان النحو الذي نفهمه به، تفسيرًا من الخارج، أعني لا يزال تفسيرًا برانيًا حيث يظل الشخص الآخر، بالنسبة إليّ شيئًا غريبًا عني؛ فهو «شيء» أو «موضوع» برغم أنه شيء أو موضوع إنساني.

إن «الفهم» وهو ما يُعد مختلفًا تمامًا عن التفسير العَّلي أو السببي، يُعد ممكنًا فقط من خلال عملية «الاتحاد» و«الاندماج» فمن يرغب فى فهم شخص آخر يلزمه القيام بمحاولة الاتحاد به أو الاندماج معه، بل يمكن أن نقول ما هو أكثر من هذا، وأعني بذلك أن مدى فهم المرء للآخر يعتمد على مدى نجاح محاولته فى هذا الاتحاد وهذا الاندماج. فبالإضافة إلى «علم نفس التفسير»، ودلتاي لم يشك فى أن هناك حاجة ماسة إلى هذا العلم، يجب أن يكون هناك أيضًا «علم نفس الفهم»، وذلك إذا ما كان عالم النفس يرغب فى اكتشاف الإنسان كإنسان. فإذا كان «علم نفس التفسير» يؤكد على أن الفعل (ب) نتيجة للفعل (أ)، ومن ثم فهو يضع الفعل (ب) فى الترتيب بعد الفعل (أ)، فإن علم نفس الفهم» يواجه، بالمثل، مشكلة الزمن، ولكن باعتباره زمنًا مختلفًا كيفيًا عن ذلك الزمن القابل للانقسام والذي يهتم به «علم نفس التفسير» الذي يقوم على التفسير الفيزيقي. فهو الزمن الديناميكي الكيفي المتعلق بتفسير الإنسان لذاته.

فإذا كان تفسير الإنسان لنفسه فى تطور مستمر ودائم وكان بالإمكان فقط أن نصل إلى هذا التفسير من خلال عملية الفهم التي أشرنا إليها؛ فإن لهذا دلالة أعظم لكل من معرفتنا العادية والشائعة بالناس ولعلم النفس العلمي على السواء. ولكن دلالة هذه الفكرة تمتد حتى إلى ما هو

أبعد من ذلك؛ فمن خلال هذا الأسلوب وحده يمكننا، فى الحقيقة، أن نُدرك معنى ما يقوله لنا كاتب النثر الخلاق أو الشاعر المبدع، فعمله بمثابة تعبير عن «تفسير دينامي زماني» لنفسه ولذاته، وهو تفسير يجب أن نُدرك بنيته المرنة» من خلال عملية الفهم. إن العمل الفني يمكن أيضًا أن يفهم على أساس من أفكار «الاعتماد» والاشتقاق» إلى آخر هذه العمليات «البرانية»، لكن كل تفسير للعمل الفني يظل تفسيرًا برانيًا، بالإضافة إلى أن هذا التفسير لو نظر إليه فى ذاته، فإنه ينتهي إلى وأد العمل الذى نفسره كعمل فني؛ فإن ما هو ضروري هنا هو «الفهم»، أعني أن نحاول فهم معنى العمل الفني، بتفسير الفنان أو الكاتب نفسه.

وينطبق هذا نفسه على الفيلسوف، حيث يأتي فكر الفيلسوف محددًا على الدوام بخلفية لا يُعارضها الفيلسوف عن وعي. وقد يكون لهذه الخلفية عدة «بناءات». ومن ثم يمكن تصنيف الصور المختلفة للتفكير الفلسفي بحسب «البنية» التي «تبطن» هذه الصور الفكرية المختلفة وتعضدها. وطالما أن «البنية» تؤلف «الخلفية» للتفكير والأرضية التي ينهض عليها، فإنها لن تكون، من ثم، فلسفية، ويجب، لذلك، أن نعيد اكتشافها عند «غير الفلاسفة» مثل اللاهوتيين والفنانين والكتاب والعلماء؛ بعبارة أخرى نستطيع أن نقول: إنه يجب علينا أن نُعيد اكتشافها لدى كل إنسان.

ولذلك فقد ميز «دلتاي» ثلاث «بناءات» أساسية:

ـ بنية إنسان الذهن والعقل.

ـ بنية إنسان الشعور.

ـ بنية إنسان الإرادة.

ويؤلف «إنسان الذهن أو العقل» لنفسه وجهة نظر مادية أو وضعية للعالم الذي يعيش فيه، أما إنسان الشعور فيؤلف وجهة نظر «واحدية» للعالم كما فى المثالية الألمانية، أما «إنسان الإرادة» فيؤلف وجهة نظر للحياة تتأسس على فكرة الحرية كما يظهر فى حالة أفلاطون والمسيحية وعند «كانط». وهذه «البناءات» يُمكن أن تخرج إلى الحياة والنور فقط من خلال الفهم، ومهمة الفيلسوف فى هذا الفهم هي أن يجعل الذهن منفتحًا قدر طاقته وجهده. وأن يحاول، بجانب ذلك، أن يفهم تلك «البناءات» التي لا تخصه. وليس هناك شك فى وجود تنويعات كثيرة فى تلك الصور المختلفة التي ينظر بها الإنسان للعالم والحياة، وهي تعتمد على الموقف التاريخي والسمة الشخصية للمفكر نفسه.

ويعد عمل «دلتاي» فى تأسيس العلاقة بين «الأصل» و«البنية» عملًا رائدًا وأصيلًا. فقد استهدف فى «تاريخيته» تحقيق وحدتهما، بالإضافة إلى أن فلسفته تُعد، فى جوهرها، شاهدًا ودليلًا حاسمًا على نهاية النظرة الذرية للتاريخ والواقع. وتتساوق مع تاريخيته فكرته عن «التضامن»، أعني تضامن الفرد مع المجتمع الذي يعيش فيه. وقد مهدت هذه الفكرة السبيل أمام «علم النفس الاجتماعي» و«علم اجتماع العلوم والمعرفة»، كما مارسها، فيما بعد، شيلر، Schele مع آخرين، وقد نظر «دلتاي» إلى كل هذا على ضوء الحرية الإنسانية التي لم تتحدد بالضرورة ولا بالعرضية، ومن ثم يمكن فقط ممارستها فى عملية «الفهم». وهكذا فإن القرن العشرين كان بالفعل ماثلًا فى فكر «دلتاي». وهذا يُفسر لنا السبب فى أن «مفكري عصره» قد أولوا ما قاله قدرًا ضئيلًا من الانتباه، أو أنهم لم يولوه أي انتباه، والسبب فى أن «المفكر المعاصر» أصبح يُدرك، على نحو متزايد، كيف أنه قد تأثر، بعمق، بفكر «دلتاي».

٤ـ النزعة اللاعقلانية

يُستخدم مصطلح النزعة اللاعقلانية بمعان ثلاثة:

أولًا: يمكن أن يستخدم ليشير إلى الاعتقاد بأن الواقع لا يُمكن إدراكه أو فهمه، وأنه بالإمكان البرهنة على هذا والتدليل عليه بالعقل.

ثانيًا: يمكن أن يعني الاعتقاد بأن الواقع ليس فقط غير قابل للإدراك أو الفهم، ولكنه بالإضافة إلى ذلك متناقض فى ذاته، وغير معقول فى ذاته، وهذا بدوره يمكن أيضًا التدليل عليه بالعقل.

ثالثًا: يمكن أن يطبق على الاعتقاد بأن العقل نفسه لا يُعتمد عليه، بالإضافة إلى أنه يشوه الواقع ويُحرفه.

وليس من المفضل استخدام مصطلح «لاعقلانية» بالمعنى الأول، طالما سيصبح من الضروري أن نصف كل الفلاسفة العظام مثل أفلاطون وأفلوطين، وأوغسطين وتوما الإكويني، ونيقولا دي كوسا، وباسكال، وكانط وهيدجر بأنهم فلاسفة «لاعقلانيين». ومع ذلك فبالإمكان أن يستخدم المصطلح بالمعنى الثاني، وربما ينطبق على فلاسفة مثل «كيركجارد». والحق أن المعنى الثالث للمصطلح هو فقط الاستخدام الملائم كلية. ومع ذلك يظل السؤال قائمًا عما إذا كان من الممكن الفصل بين الاستخدامين الثاني والثالث؛ فهل يمكن أن يكون هناك ثمة تناقض جواني فى الواقع دون أن يكون العقل مشاركًا فيه؟

ومع ذلك فإن الشيء الأكثر أهمية من كل هذا هو السؤال عن التناقض الجواني للعقل نفسه، وهنا يوجد بالضرورة تناقضًا، ولكن هذا لا يُشكل رفضًا للاعقلانية، وإنما تأكيدًا للنزعة «اللاعقلانية»؛ وذلك

لأن لامعقولية الواقع يجب أن يتم التعبير عنها فى «لامعقولية» العقل. فما يُعد فى نظر المرء المؤمن بالعقل رفضًا للنزعة «اللاعقلانية» يُعد فى نظر «اللاعقلي» تأكيدًا لها. فبإمكان «اللاعقلاني» صياغة نسق «عقلي» لكي يُبرهن على «عبثية» العقل ولا معقوليته. ولعل هذه المحاولة قد تحققت إلى أبعد مدى لها فى الفلسفة المعاصرة على يد «لودڤيج كلاجس» ١٨٧٢ ـ ١٩٥٦ Ludwig Klages ونجد أفكارًا مماثلة لتلك وذلك فى مجال التاريخ عند «يثودور ليسنج» ١٨٧٢ ـ ١٩٣٣ Theodor Lessing، وعنوان كتابه «التاريخ باعتباره تفسيرًا للّامعني» ١٩١٦ وهو الكتاب الذي يُعبر تعبيرًا دقيقًا عن تفكيره. وتتساوق الاتجاهات «اللاعقلانية» فى تفكير «ليسنج» مع «تاريخية» «دلتاي»، وينطبق، إلى حدٍ ما، على فكر «أوزوالد شبنجلر» ١٨٨٠ ـ ١٩٣٦، Oswald Spengle ويظهر هذا على وجه الخصوص فى كتابه «انهيار الغرب» ١٩١٨ ـ ١٩٢٢.

وتعد النزعة اللاعقلانية، كرد فعل، متأصلة بعمق فى الفلسفة الغربية. وقد كانت نقطة البداية هي التناقض الذي أقامه ديكارت بين «النفس» من جهة «والجسم» من جهة أخرى. وقد أدَّى هذا التناقض، منظورًا إليه من وجهة نظر العلم، إلى التعارض بين «النظرية ذات المعنى» و«الواقعة التي بلا معنى». والفلسفة المعاصرة هي بمثابة محاولة للقضاء على هذا التناقض وتجاوزه. ولكن، ولكي يتحقق ذلك، كان عليها، فى المقام الأول أن تحقق، وذلك بقدر ما يكون ذلك ممكنًا، الوعي بذاتها. وكان هذا، فى الحقيقة، هو الوظيفة التي نهضت بها النزعة «اللاعقلانية» فى هذا القرن. ومع ذلك فإنها كانت تميل إلى الاختفاء كلما أنجزت مهمتها مصحوبة بتطور أعمق لفلسفة القرن العشرين بالرغم من أنها لا

تزال تحيا فى خلفية الفكر البصير وأرضيته، كما يظهر، على سبيل المثال، فى الطوائف والجماعات والطقوس التي تُمارس فى ظواهر ما يُسمي «بعلم النفس الميتافيزيقي» أو «علم نفس ما وراء الطبيعة». ومع ذلك فلا يجب أن تختلط مثل هذه الطقوس والممارسات بالدراسة العلمية لهذه الظواهر.

إن «الحادثة» فى ذاتها تُعد، فى نظر «ليسنج»، بلا معنى وذلك على نحوٍ كلي، والعقل فى رأيه هو الذي يخلع المعنى على هذه «الحادثة» التي لا معنى لها، مما يعني أن التاريخ قد اسُتبعد من مجال العلم وأصبح يُخص مجال الإرادة». إن العقلانية التي نتجت عن التناقض الذى أقامه «ديكارت» بين النفس من جهة والجسم من جهة أخرى انتهت إلى نزعة لاعقلانية، ولأن هذا التناقض بدا فى نظر «ليسنج» على أنه تناقض لا يمكن تصوره ولا يمكن الدفاع عنه. وقد عالج «كلاجس» المشكلة على نحوٍ مغاير، فقد ارتد «كلاجس» إلى التمييز الأقدم، أعني التمييز بين «الروح» و«النفس» و«الجسم» لكي يقوم، فى المقام الأول، بعملية تقويم القصور الديكارتى وتصحيحه، وذلك فيما يتعلق بالحياة، ومن ثم يقابل هذه الوحدة الحية للنفس والجسم باعتبارها عنصرًا منقذًا، أقول: يُقابل هذه الوحدة الحسية بالروح باعتبارها عنصرًا يبعث على «التوعد» أو عنصر «تخويف» و«تهديد» ومن ثم فقد كان عمله الأساسي يحمل عنوان «الروح من حيث هي نفس لا مادية» ١٩٢٩ ـ ١٩٣٢.

و«الـروح» فى فكر «كلاجس» تُعارض الحياة معارضة جوهرية وأساسية، فالإنسان وعلى غير وعي منه يختبر فى نفسه التطور المستمر والدائم للعالم، ومع ذلك فإنه عن طريق روحه يُصبح قادرًا على أن يخرج خروجًا واعيًا ليواجه العالم. وفى هذا السياق لا تكون الروح كمالًا للنفس

وإنما قوة تُحلل وهدم ومن ثم تستهدف جعل الحياة مستحيلة. وعلى ذلك يكون لدينا قوتان ميتافيزيقيتان متعارضتان على نحو كلي تظهران فى «الروح» و«الحياة» و«الموت»، أو ما يمكن أن نُعبر عنه بمعركة الحياة والموت. فالروح لا تأتي من الحياة أو من العالم، وإنما لها مصدر مغاير، ومن ثم فهي فى تنافر مع كل من الحياة هذا من جهة والعالم من جهة أخرى. فبينما تتصف الحياة بأنها فى تطور دائم تتصف الروح بالسكون. والروح تمنع الإنسان من اختبار العالم ومعاناته بإحداثها للتمييز بين النفس من جهة والجسم من جهة أخرى. إن الروح تُفسد الطبيعة وتشوهها وتضع أهدافًا واعية، بالإضافة إلى أنها تضفي الطابع الميكانيكي الآلي على الحياة، من ثم تقتل، على نحو تام، تلقائية الحياة وعفويتها. ويزعم كلاجس أن هذه العملية قد وصلت فى عصرنا إلى ذروتها، وأن العالم يُمكن إنقاذه من الدمار لو أن هذه الظاهرة انتهت.

إن «اللاعقلانية» متأصلة فى أزمة الفهم. فالثنائية الديكارتية بين «النفس» (الفكر) والجسم (المادة) أدت إلى نظرة قطعية وحادة للفهم تم فيها توجيه الفهم كفكر، وهو هنا يشير إلى الذات، إلى المادة (وهي هنا تشير إلى الموضوع). ولما كان ديكارت قد نظر إلى المادة على أنها (مادة ميتة)، حتى الحيوانات ليس فيها إرادة واختيار أو تلقائية وإنما آلات، فإن الفكر يمكن، من حيث المبدأ، التعبير عنه كليًا فى تصورات. ولا يزال لهذه الفكرة قوتها بالنسبة للوضعين الجدد الذين رأوا أن أسلوب التفكير المنطقي والرياضي هو فقط الأسلوب الصحيح، وهو الأسلوب الذي أصبح فيه التصور الديكارتي، فى نهاية الأمر، صيغة رياضية. ومن جهة أخرى فقد استمر «كلاجس» فى إقامة نوع من «التوحيد»

بين الفكر والتصور وذلك فى حدود التراث الثنائي لديكارت، بالرغم من أن كلاجس رفض فكرة «ديكارت» عن الواقع باعتباره مادة ميتة، واعتبره هو جسمًا واقعيًا حيًا، ولهذا السبب رفض «كلاجس» النظر إلى الفكر على أنه يشوه الواقع أو يزيفه. والحق أن الصور المتعددة التي أخذتها النزعة اللاعقلانية فى القرن العشرين موجودة، وإلى حدٍ ما، فى التراث الديكارتي لأنها ظلت، على نحو أو آخر، محصورة داخل إطار الثنائية الديكارتية.

ولهذا السبب عينه فإن فلاسفة مثل «هيرمان كيسيرلينج» ١٨٨٠ ـ ١٩٤٦ Herman keyserling حاولوا الهروب من مأزق الفكر الغربي وذلك من خلال تكريسهم لانتباههم إلى حكمة الشرق. ولكن ليس من الممكن الهروب من «ديكارت» بتجنبه؛ وذلك لأن السبيل الوحيد الممكن لذلك هو قهر ثنائيته وتجاوزها. والحق أننا نستطيع أن نجد فى الفلسفة المعاصرة محاولات عديدة استهدفت القيام بهذه المهمة، ونفس هذا السعي نجده مرات ومرات فى التوماوية الجديدة والماركسية، وفى الصور المختلفة لفلسفة الحياة، وفى فلسفة الروح، والنزعة الشخصانية وفى الوجودية، وقد اهتم كل مفكرى هذه المدارس على أنحاء مختلفة، بمشكلة قهر التناقض بين «العقلانية» و«اللاعقلانية»، طالما أن الاثنين هما نتاج للثنائية. فالسمة المميزة لفلسفة القرن العشرين قد تحددت وذلك إلى حد بعيد بالقلق والاضطراب الناتجين عن ضرورة احتمال كل من العقلانية واللاعقلانية، ومن ثم فإن الفلاسفة المعاصرين قد أحيوا مرة ثانية المشكلة التي أقلقت كلًا من «كانط» «وهيجل» وذلك فى التمييز بين «الفهم» verstand و«العقل» vernunfe ومن قبلهم وذلك

بزمن طويل القديس «توما الإكويني» فى العلاقة بين «الذهن» intellec-tus والعقل ratio.

٥ـ النزعة «الحيوية الجديدة»

لمصطلح فلسفة «الحياة» معانٍ عدة كما هو الحال فى مصطلح «اللاعقلانية»؛ فهو قد يعني الفلسفة التي تجعل الحياة فكرتها المحورية، أو تعتبرها نقطة ابتداء لها، ويمكن أن يعني أيضًا الفلسفة التي تعتزم أن لا تكون سوى مجرد تعبير عن الحياة ذاتها. وبمعني ما فإن فلسفة «برجسون» تُعد نموذجًا للمعنى الثاني، بينما تعد فلسفة «هانز دريتش ١٨٦٧-١٩٤١ Hans Driesch نموذجًا للمعنى الأول، وتوصف فلسفته بالنزعة الحيوية الجديدة تمييزًا لها عن الصور الأولى للنزعة الحيوية.

ويُعد فكر «دريتش»، ولأسباب عديدة سمة من سمات القرن العشرين، فهو قد حاول أولًا، وذلك فى مواجهة ثنائية «ديكارت»، أن يقضي على هذه الثنائية لكي يظل على اتصال بالواقع. بالإضافة إلى أن فكره كان محاولة لكي يبرر دلالة ومغزى العلم، وخاصة «علم البيولوجيا» وهو العلم الذي تتأكد باستمرار أهميته المحورية.

فقد كان «دريتش» فى المقام الأول عالمًا بيولوجيًا، بالإضافة إلى أنه استرشد فى أبحاثه الأولى بواحدية «هيكل» Haeckel المادية. ومع ذلك فإنه فى تجاربه على «قنافذ البحر» واجه ظواهر لا يمكن، بحال تفسيرها آليًا، وقد أدتَّ به هذه الظواهر إلى الاعتقاد بأن لها «بنية» تختلف فى المحور عن المادة الميتة؛ ومن ثمَّ فمن غير الممكن «استنباط» هذه الظواهر «الحية» من المادة التي تخلو من الحياة. وقد ميزت هذه الفكرة البدايات الفلسفية

لدريتش ولكنها استمرت، وذلك بمعنى ما، تلهم فلسفته. ومن ثَمَّ فإن مصطلح النزعة الحيوية غالبًا ما يستخدم عندما يتعلق الأمر بفكر «دريتش» وذلك لأنه اعتقد أن هناك قوة حياتية خاصة، أعني «غائية» entelechy يجب التسليم بها بجانب القوى الفيزيقية والكيميائية تعمل عملها فى الكائن الحي.

ومن الواضح لنا، وذلك إلى حدٍ بعيد، كيف أن نقطة بدء «دريتش» تختلف كلية عن نقطة بدء «كلاجس». فقد كانت الفلسفة تعني بالنسبة إلى «دريتش»، «المعرفة المنظمة النسقية لكل ما يمكننا معرفته»، وأن عليها أن تأخذ منطلقها من شيء لا يتطرق إليه الشك. وهذا الشيء يتمثل فى نظر «دريتش» فى حقيقة أنى أعاني شيئًا ما، أو أنني اختبر موضوعًا ما من الموضوعات، ومن وجهة نظر «دريتش» فإن الخبرة تتم بوعي؛ ولذلك فقد عَّرف «دريتش» هذه الخبرة الأصيلة على النحو التالي: إنني أعاني شيئًا ما بوعي، أو «إنني اختبر شيئًا ما بوعي». وقد كانت نقطة الانطلاق للتفكير هي التي كشفت، بدورها، أن ما اختبره وأعانيه بوعي، هو وبمعني ما، شيء منظم. ومن ثَمَّ فإن مهمة الفلسفة، بالنسبة إلى «دريتش» هي إبراز وتوضيح النظام الذي يتمثل فيما اختبره وأعانيه بوعي. وقد وصف «دريتش» هذا بأنه مذهب «النظام» وتصوره على أنه «منطق» ومع ذلك فإن منطق «دريتش» ليس هو ببساطة المنطق الصوري التقليدي؛ فهو منطق يقدم، بالإضافة إلى ذلك، نظام الواقع التجريبي كله والخطة الكلية لكل من الطبيعة والنفس والمجتمع، وذلك كما تنكشف لوعي الإنسان.

وفى ضوء التطور المتزايد والمتلاحق الذي طرأ على الفلسفة المعاصرة

فإن ما يستلفت انتباهنا اليوم هو كيف أن محاولة «دريتش» لكي يتخلص من المثالية ويتجاوزها قد توقفت عند منتصف الطريق. فبينما وحَّد «كلاجس» بين الروح والوعي، ومن ثم فقد جعلها معارضة لوحدة النفس والجسم، وهي وحدة لا نتصورها أو ندركها، وإنما نختبرها ونقوم بمعاناتها؛ فإن «دريتش» حاول، وعلى نحو تركيبي تأليفي، الحفاظ على وحدة الخبرة والوعي. فالخبرة التي لم تكن قد لعبت أي دور فى فكر ديكارت، أو على الأقل لم يكن لها دور فى ديكارتية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر نظر لها «دريتش» على أنها فى وحدة مع «الفكر» هذا من جهة وعلى أنها، أي الخبرة، فى وحدة مع «البدن» وهذا من ناحية أخرى. وعلى هذا النحو رفض «دريتش» المبالغة فى تعظيم «اللاوعي» هذا من جهة ورفض «تعقيل» الوعي وهذا من جهة أخرى.

لقد ظهر الكوجيتو الديكارتي فى فكر «دريتش» فى الصورة الظاهرة الجلية، وهي الصورة التي يمكن أن يكون فيها صحيحًا، وهي على النحو التالي «أنا أفكر فى شيء ما» وهى الصورة التي لا يكون فيها الفكر عقليًا ومجردًا، وإنما فكر حي. وليس هناك شك فى أن التوماويين الجدد قد أكدوا هم أيضًا على «أنا أفكر فى شيء»، ففي كوجيتو التوماويين الجدد «أنا أفكر في شيء» والكوجيتو لدى «دريتش» «أنا أفكر بوعي فى شيء ما» نجد أن القسمة الثنائية بين الذات والموضوع لا تزال موجودة، وهما يجتمعان معًا في الوعي. فالمشكلة التي فرضت نفسها على التوماويين الجدد الذين اضطروا، فى جدلهم مع الكانطيين الجدد، إلى تقرير حقيقة أن من يبدأ بالوعي فإنه يظل محصورًا داخل هذا الوعي نقول: إن هذه المشكلة فرضت نفسها أيضًا على «دريتش».

قد سلم «دريتش» بأن الواقع يتجاوز «الوعي»، ولكن هل هذا يتسق فعلًا مع نقطة البدء التي كان «دريتش» قد بدأ منها، أعني من الوعي، حتى بالرغم من أن هذا الوعي يُعد فى نظره، وعيًا بشيءٍ ما؟ لقد كان السؤال الذي أرهق «دريتش» يتلخص فيما يلي: ألا يكون الوعي: بادئ ذى بدء، ليس وعيًا يخص كائنًا ما فحسب، ولكنه، بجانب ذلك، يكون بالفعل وعيًا بشيء آخر وهذا قبل أن يكون وعيًا بذاته أو بنفسه؟ إن صراع «دريتش» مع هذه «الأناوحدية» solipsism يبين لنا أي حد ظل «دريتش» حبيس المشكلة الديكارتية المتعلقة بالوعي.

إن فكر «دريتش» ظل متذبذبًا بين قطبين اثنين:

ـ قطب الحياة، وهذا من جهة.

ـ وقطب الميتافيزيقا، وهذا من جهة أخرى.

وهذان القطبان لم يتعارض أحدهما مع الآخر، بل فى المقابل ساعدا على أن يظل فكره فى حركة دائبة ومستمرة حول السؤال الأساسي؛ ما هو الإنسان؟ أعني كيف يُفهم الإنسان، كخبرة واعية وكشخص؟ إن الواقع ـ فيما يري «دريتش» ـ يتجاوز الوعي، ولكن هذا الوعي يمكنه فقط أن يكون واقعًا بالنسبة للوعي إذا ما كان هذا الواقع، يتصف أساسًا وفى الأصل بصفة «العلم أو المعرفة». وقد أدىَّ هذا إلى أن يواجه «دريتش» بمشكلة الطابع الإلهي للواقع، فهل يُعد الواقع، فى الأصل، عارفًا أو عالمًا لأنه هو ذاته الله. فنكون هنا أمام «مذهب وحدة وجود» أم أن لهذا الواقع صفة العلم والمعرفة على الأصالة لأنه مخلوق لله؟ وهذا ما يقول به مذهب المثالية؟ وقد أكد «دريتش» على أن الميتافيزيقا لا تستطيع سوى أن تقترح «إمكانيات» أو «احتمالات»، فهي تتعامل، كما فعلت، مع إمكانية الواقع. ولكن الإنسان لا يمكنه أن يتجنب التفكير فى «الممكن».

لقد كان هذا التأمل الميتافيزيقي يمثل قطبًا فى تفكير «دريتش». أما القطب المقابل فقد كان هو التأمل حول الحياة، أعني التأمل فى الفعاليات وضروب النشاط التي لا يمكن تفسيرها على نحو ميكانيكي آلي. ففي حالة الأشياء غير الحية هناك، على الدوام، سببية جزئية، يؤثر فيها جزء فى الجزء الآخر تأثيرًا سببيًا، ومع ذلك فإن الأبحاث البيولوجية قد أثبتت أن هناك صورة أخرى للسببية تعمل فى حالة الأشياء الحية. «فكل الكائن الحي» يُعد، على الدوام، العلة لكل فعالية مهما يكن الجزء المنخرط فى هذه الفعالية والقائم بها. ولذلك فقد طوّر «دريتش» نظرية «السببية الكلية الشاملة» totality causality، وهي السببية التي تعمل بفضل القوة الباطنة فى الكائنات الحية فقط، وهي «الغائية أو «الحياة». فهو لم يزعم أن هذه «الحياة» أو هذه «الغائية» قوة جديدة بالمعنى العلمى وإنما هي التنظيم الكامن والباطن للقوى الفيزيقية والكيميائية الفعالة. ومن ثم فهي لم تخرج على قانون حفظ الطاقة. ومع ذلك فهذه «الغائية» وهذه «الحياة» هي التي تحقق «كلية الكائن الحي»، فهذه «الحياة» وهذه «الغائية» تحقق، فى نسق دريتش، نفس الوظيفة، التي كانت يحققها عند «أرسطو» النفس النباتية أو الحاسة، والتي كانت تحققها «النفس» لدي الإكويني والتوماويين الجدد.

وقد شارك «دريتش» فى ميتافيزيقاه اتجاه القرن العشرين نحو المطلق والنظرة الدينية، ومع ذلك فقد حقق، فى نزعته الحيوية، وضوحًا أعظم من مفكري القرن العشرين، وبالرغم من أن هذا الجزء فى تفكير «دريتش» قد أسيء فهمه إلى حد بعيد. فما لم يؤخذ فى الاعتبار من تفكيره هو تأكيده الشديد على أن «الحياة» أو «الغائية» entelechy ليست قوة

جديدة بالمعنى العلمى، أعني أنها ليست قوة تسير جنبًا إلى جنب مع القوى الطبيعية، إنما هي، وببساطة، «نظام مباطن» للقوى الفيزيقية والكيميائية، ولا يمكن، من ثمَّ التفكير فيها على نحو كمي باعتبارها شيئًا مضافًا إلى هذه القوى، وإنما فقط باعتبارها شيئًا موجودًا فى «كلية الكائن الحي»، فهي تختلف «كيفيًا» عن هذه القوى، بالرغم من أن كل هذه القوى تبقي كما هي فى ذواتها. وواضح هنا أن مشكلة التماثل تعد، هي الأخرى، ذات أهمية محورية، «وقد كانت هذه المشكلة على درجة كبيرة من الأهمية فى حالة توماس الأكويني وهيجل؛ إذ كيف يمكن أن يكون الشيء هو ذاته ومع ذلك غيره فى آن واحد؟ إن هذا الأمر يُواجه المنطق الصريح والواضح بصعوبة لا يمكن تجاوزها أو تخطيها، وليس من قبيل المصادفة أن ينظر «دريتش» إلى مذهبه فى النظام على أنه منطق. وبالطبع فإن «دريتش» فى الحقيقة لم يصل فى مذهبه المتعلق بالواقع، إلا إلى موضوع «بحث إمكانية الواقع». وقد كان هذا بسبب اعتماده فى نقطة انطلاقه على «وعي ديكارت».

٦- فلسفة التطور

لقد قصدت الآَّ استخدم مصطلح «فلسفة الحياة» أو «النزعة الحيوية» عند الحديث عن فلسفة «برجسون» وذلك لأن هذين المصطلحين على درجة كبيرة من الغموض واللبس. ولا شك فى أن مصطلح «فلسفة التطور» يشير إلى واحد من أكثر الاتجاهات أهمية فى فكر «برجسون»، ومع ذلك فإنني باستخدامي له أتورط فى مغامرة الإيحاء بأن فلسفة «برجسون» تتفق «برمتها» وفكرة التطور. وقد يكون مصطلح «فلسفة

الديمومة» هو أكثر الأوصاف دقة وانطباقًا على فلسفة «برجسون»، بل إن معنى هذا المصطلح يمكن فقط أن يتضح من خلال مناقشة فكر برجسون. وعلى أية حال فإنه من المهم للغاية أن ننظر، منذ البداية إلى فلسفة برجسون، من منظور ملائم لها، أعني أن نتناولها من خلال التراث الروحي الفرنسي.

لقد شيد «برجسون» ١٨٥٦ ـ ١٩٤١ أساسًا راسخًا وقاعدة متينة لمشاكل عصره، وذلك فى كتابه الأول «مقال فى المعطيات المباشرة للوعي» ١٨٨٩ وذلك من خلال مسايرته للتقليد الذي كان سائدًا فى القرن التاسع عشر، وأعني رفض فصل الفلسفة عن العلم الوضعي. ولكن هذا الاعتراف بالعلم، وهو الاعتراف الذي عبَّر عنه «برجسون» مرات ومرات فى كتاباته لا يتضمن ـ برغم ذلك ـ أنه يقبل وجهة النظر السائدة للعلم ويُسلم بها. فإن محاولة التجديد فى تفسير العلم هي محاولة يمكننا أن نتبينها باعتبارها واحدة من الأهداف الأساسية التي كانت تستهدفها فلسفته. فمعارضة برجسون لوجهة النظر الآلية فى العلم قد صاحبت، تقريبًا، ظهور الفيزياء الحديثة. وفد نبه «برجسون» نفسه إلى هذه العلاقة فى واحد من كتبه، وهو كتاب «الديمومة والتلقائية» ١٩٢٢، حيث يؤكد «برجسون» على «أن إعجابنا بهذا الفيزيائي، يعني «اينشتين»، واعتقادنا بأنه قد منحنا ليس فقط فيزياء جديدة، وإنما قدم لنا بجانب ذلك أنماطًا جديدة من الفكر، فقد أكد على فكرة أن العلم الطبيعي من جهة والفلسفة من جهة أخرى علوم مختلفة، ولكن تقع على كل منهما مهمة تأييد الآخر وتعضيده. وقد ولَّد فينا كل هذا الرغبة، بل إنه قد فرض علينا واجب أن

....

نقبل التحدي والمواجهة والمضي فيهما»[1]. وهذه المواجهة وهذا التحدي، وكما يظهر من أعمال»برجسون» لا يتعلقان فقط بالعلم الطبيعي، وإنما يتعلقان أيضًا بالرياضة، والبيولوجيا، والفسيولوجيا، وعلم النفس، والطب العقلي، وعلم الاجتماع، والتاريخ، ودراسة ومقارنة الأديان؛ إن كل هذه الفعاليات قد لعبت دورًا فى هذه المواجهة وهذا التحدي.

لقد كان «برجسون»، منذ البداية، معارضًا للحتمية ونظرية تداعي المعاني فى علم النفس. ففي التداعي السيكولوجي للأفكار أو المعاني يتم استدعاء حالات الوعي للعقل بفعل حالات أخرى من حالات الوعي: ولكن السؤال هو؛ ما هي حالات الوعي هذه؟ إن هذه الحالات قد تبدو على أنها «تجريدات» وشرائح تعسفية أُخذت من تيار الوعي أو أُنتزعت منه. إن الوعي عند «برجسون» ليس شيئًا استاتيكيا أو ساكنًا، ولكنه «ديناميكي» أعني حركة، ومن ثم فليس له «حالات»، وذلك لأنه فى حركة دائمة ودائبة. إن الأساس الواقعي والحقيقي لتفكيرنا وكأنه «حالة» هو تفسيرنا للزمن. فقد كتب (عن) الزمن كثيرًا من المؤلفات ولكن قدرًا ضئيلًا من التفكير هو الذي وجه (إلى) هذا الزمن. فنحن نميل عندما نفكر، فيما يري «برجسون» إلى التركيز على المكان، وتحليل هذا المكان، وذلك لأنه من الممكن فهمه كفكرة، ومن ثم نطبق ما تكون لدينا من فكرة عن المكان على الزمان، ومن ثم يكون الزمان قد أخذ أبعادًا مثل المكان. وكما الحال مع المكان يصبح من الممكن للزمان أن ينقسم إلى وحدات، أي أن الزمان، فى هذا التصور، يقبل الانقسام. ومهما كان الأمر فإننا نتغاضى عن الواقع ونخلق زمانًا ينسجم تمام الانسجام مع العلم

---

(1) Bergson (H.): Duree et Simultaneite (2nd edn.,) p. VII.

الطبيعي «الكلاسيكي» ويتفق كلية مع فعاليتنا فى العالم المكاني، ولكنه لا يتفق مع فهمنا لوعينا ولا ينسجم بحال مع هذا الوعي.

وعلى كل حال فإن «برجسون» قد أقام تمييزًا بين «الذهن» intellect من جهة و«الحدس» intuition. من جهة أخرى وفى رأي برجسون فإن المكان والزمان الفيزيائيين يُعدان نتاج الذهن، أو هما «برامج» الذهن التي يمكنها فقط أن تلتقط فى إطاراتهما ما هو ساكن، بينما لا يمكن الوقوف على الزمن الدينامي والإحاطة به إلا عن طريق «الحدس». ولذلك استبقي «برجسون» مصطلح «الزمن» ليشير به إلى الزمن الفيزيائي، بينما استخدام مصطلح «الديمومة» duree ليشير به إلى الزمن الحقيقي للوعي.

إن «الحدس» وحده هو الذي يمكنه أن يُدرك الوعي ويفهمه على أنه «ديمومة»، ومع ذلك فإن عادتنا المتأصلة فى التفكير على نحوٍ مكاني هي التي تجعل من هذا الفهم أمرًا عسيرًا علينا، مما يؤدي إلى أن يظل حدسنا للديمومة متعطلًا على الدوام. وكما هو الحال مع المكان، فإن للزمان الفيزيقي امتدادًا بينما ليس للديمومة هذا الامتداد، وكما فى «المكان» فإن الزمن الفيزيقي زمن كمي، بينما تتميز الديمومة بأنها «كيفية» والوعي هو الديمومة، ومن ثم فهو يتصف بأنه ذو طابع «كيفي».

فإذا فكرنا فى الديمومة وتعاملنا معها كتعاملنا مع الزمن الفيزيقي، ومن ثمَّ أدركنا الوعي بالمثل إدراكًا مكانيًا، فسيكون من الممكن، بالعمليات الميكانيكية للوعي، استدعاء حالات الوعي إلى الذهن عن طريق حالات أخرى من حالات الوعي. ولكن هذه العملية تصبح مستحيلة بمجرد النظر إلى الوعي على أنه «ديمومة» لا يمكن أن نجتزأ منها وحدات «كمية» دون أن نقوم بعمليات تجريدية تعسفية. بالإضافة

إلى أن لهذا أهميته الكبرى، وذلك فى علاقته بفكرتنا عن «الحرية». فإذا ما كانت حياتنا السيكولوجية تتألف من «وحدات»، فبالمماثلة مع المكان، فإن كل وحدة من هذه الوحدات سوف تحدد الوحدة الأخرى تمامًا كما يحدث فى الوحدات المكانية. فإذا ما استبعدنا فكرة «الكم» من النفس»، بالإضافة إلى نجاحنا فى إمكانية إدراكنا للوعي إدراكًا كيفيًا فقط، فإن «الحتمية» لن تكون، عندئذ، ممكنة طالما أن هذه الحتمية توجد بالضرورة فى المجال «الكمي» و«الإطار المكاني»، ومن ثَمَّ فإن «حرية الوعي» لا تنتهك بحتمية العالم المكاني، فليس هناك تعارضًا بين التسليم بحرية الوعي هذا من ناحية، وحتمية عالم المكان وهذا من ناحية أخرى.

إن المكانية ترتبط ارتباطًا حميمًا بالمادية. فالمكان والكمية والمادة تؤلف فيما بينها وكما أكد ديكارت، وحدة. وكما أدرك ديكارت أيضًا فإن «الديمومة» و«الوعي» و«الكيفية» تؤلف بدورها وحدة. ومن ثم يتضح لنا كيف أن «برجسون» قد سلَّم بالثنائية الديكارتية. فقد كان التناقض بين النفس والجسم بالنسبة لفكر برجسون تناقضًا أساسيًا، ولكن أسلوبه فى النظر إلى هذا التناقض كان مختلفًا عن أسلوب ديكارت، وقد نظر برجسون، بالفعل، إلى هذا التناقض بحيث أضحى التناقض بين المثالية من جهة والواقعية من جهة أخرى أضعف. فقد جعل «برجسون» نقطة انطلاقة فى كتابه «المادة والذاكرة» ١٨٩٦، من «الحس المشترك»، وذلك لأن هذا الحس المشترك يسلم بكل من «واقعية الأشياء» و«طابعها الكيفي». ومن هذا المنطلق يمكنه أن يجعل العلاقة بين «النفس» و«الجسم» أكثر معقولية.

وكما أن قدرًا محدودًا من التفكير قد وجه إلى بحث العلاقة بين النفس

والجسم فبالمثل فإن قدرًا محدودًا من الفكر قد وجه إلى «بنية» الديمومة؛ فإن وجهة معينة من النظر كان يتم اختيارها وتبنيها أما المشكلة نفسها فقد كان يتم تجاهلها والتغاضي عنها، ولدينا أربع وجهات من النظر وجميعها قاصرة.

أولًا: تم التسليم بفكرة أنه من المُرضى بل ومن المناسب أن نتحدث عن «وحدة» النفس والبدن باعتبارها واقعة لا تقبل الرد وغير قابلة للتفسير.

ثانيًا: اعتبار «الجسم» أداة للنفس.

ثالثًا: اعتبار «الوعي» ظاهرة عرضية بالنسبة لوظيفة المخ.

رابعًا: وهناك أخيرًا وجهة النظر التي تفضل القول بفكرة «الموازاة»، وهي الفكرة التي يُنظر من خلالها إلى أفكار المخ وأفعاله على أنها تعبيرات مختلفة لنفس الواقع الأساسي.

إن جميع هذه الوجهات من النظر قاصرة، وذلك لأن مناشط فعاليات المخ تُعبر عن مظهر واحد فقط من مظاهر الوعي، وهو مجال الفعالية الجسمية، وهو المجال الذي يمكن لحركة الوعي أن تُؤدي إليه. ومن ثَمَّ فإن كل شيء لا يمكننا التعبير عنه جسديًا لا يمكن استنباطه من فعاليات المخ. ومن ثم فإن «علم الفسيولوجيا» لا يُؤثر بحالٍ فى المجال الأساسي والمحوري للوعي. فإن ما يحدد الوعي، عندئذ، هو «الانتباه إلى الحياة» وهو ما لا يمكن استنباطه من المعطيات الفسيولوجية، ولكنه وبالتأكيد يحدد الظواهر السيكولوجية التي يتجلى فيها الوعي. وإذا كنا قد توصلنا إلى هذه النتيجة بفعل سلسلة طويلة من الفكر الفلسفي، فإن كل ما

يتمخض بالفعل عن هذا هو الارتباط الحميم بين علم النفس من جهة والفلسفة من جهة أخرى، بالرغم من استقلال كل منهما عن الآخر. فالعلاقة الوثيقة بين علم النفس من ناحية والفلسفة من ناحية أخرى هي بالتأكيد علاقة حميمة ولا مناص منها، فعلى ضوء الحقيقة التي تُؤكد على أن كل من العلمين يهتم بالذهن الإنساني، فإن علم النفس يبحث فى نشاط الذهن العلمي بينما تستهدف الفلسفة اكتشاف «نشاطه الخلاق».

وكما أن «الوعي الإنساني» فى الأساس وعي دينامي وليس بحال حالة ثابتة وساكنة فإن كل الواقع أيضًا، وفى الجوهر، عملية دينامية وصيرورة دائمة، ولذلك فإن «برجسون» فى كتابه «التطور الخلاَّق» ١٩٠٧ قد أكَّد على أن الحياة ذاتها كانت هي الأساس الحقيقي والفعلي لكل الواقع الكوني. فالحياة ـ حياة كل من الكون والإنسان الفرد ـ فى تطور دائم متصل. فالحياة هي الوعي. ولذلك فمن غير الممكن أن تتحدد تحديدًا كميًا كما تتحدد المادة، إنما تتحدد الحياة «كيفيًا». والحركة الكيفية حركة دينامية تخلق دومًا ما هو جديد ولذلك فهي حركة خلاقة مبدعة ومن ثمَّ فإن تطور الواقع ممكن فقط إدراكه على أنه تطور خلاق، ونحن نشارك فى هذا التطور الخلاق وذلك فى حدسنا للديمومة، ولكننا لا نستطيع أن نُدرك هذا التطور فى التفكير الذي يتعلق بالمكان وينحصر فى نطاق التصورات، وهو بالضرورة تفكير يحاول على الدوام رد كل شيء جديد إلى ما كان قد حدث من قبل، وذلك حسب قانون العلية الحتمية. أما فى «الحدس» فتكون لدينا القدرة على اختبار هذا «التجديد المستمر والمتواصل» ومعاناته، كما يظهر فى كل عمل خلاق، وخاصة فى عمل الفنان.

إن حركة الحياة الخلاَّقة، وهي ما يطلق عليه «برجسون» مصطلح «الدفعة الحيوية» أو «الوثبة الحيوية»، هي التي تدفع بهذا التطور إلى الأمام، ومع ذلك فهي لا تتحرك فى اتجاه واحد، وإنما تتحرك فى اتجاهات شتى. وهذه «الوثبة أو الدفعة الحية» قد توقفت فى «المادة غير الحيوية»، وذلك لأنها قد اكتشفت صورًا مختلفة للواقع فى النباتات والحيوانات وجسدت أقصى صور إبداعاتها فى الإنسان. والإنسان نفسه لديه القدرة على التدخل فى مسيرة هذا التطور، فهو «الكائن الذي يعمل»، فهو الكائن الفاعل الذى يُشكل العالم ويؤلفه، وهو يفعل ذلك باستخدام التفكير التصوري، وهو لهدا السبب يخاطر بتفسير هذا الواقع كليًا فى ضوء تصور ساكن». وهذا الاتجاه لذهن الإنسان يمكن التغلب عليه فقط فى حدسه. وهذا «الحدس» هو الذي يكتشف «الديمومة» فى الوعي والواقع، وهذه الديمومة هي الصورة الحقيقية لوجود «الدفعة الحيوية» Elan Vital.

وحتى فى عالم الحيوان فإننا نجد أن هذه «الدفعة الحيوية» تلعب دورًا فى الاتجاه نحو تكوين المجتمعات. والأمثلة الواضحة على هذا الاتجاه تتمثل فى مجتمعات النحل والنمل. ولكن هذا الاتجاه لدى الإنسان نحو تكوين مجتمعات يُعد الأكثر تطورًا بل هو أكثر صور التطور نضجًا واكتمالًا. فالإنسان هو الذي يؤلف مجتمعات مغلقة، ولكن هناك بالإضافة إلى ذلك المجتمع الإنساني المفتوح. إن «المجتمع المغلق» مجتمع محدد بجماعة معينة ويرتبط أفراد هذا المجتمع بقيود «التبادل المشترك»، وهو على استعداد دائم ليهاجم أو ليدافع، وهو مجتمع مقيد، على الدوام، باتجاه نحو الغزو. ومن جهة أخرى نجد أن «المجتمع المفتوح» يحتضن،

من حيث المبدأ، الإنسانية جمعاء. وهذا هو الأسلوب الذى استخدمه برجسون نفسه في تعريف التقابل بين المجتمعين، المجتمع المغلق من جهة والمجتمع «المفتوح» من جهة أخرى وذلك فى كتابه «منبعا الأخلاق والدين الذي صدر فى عام ١٩٣٢ [1]. وللمجتمع المغلق أخلاقٌ مغلقة وهي الأخلاق التي تتأسس على الإلزامات الاجتماعية التي تفرض على الفرد قيودًا وتحديدات وتجعله مقيدًا تجاه المجتمع بإلزامات وواجبات محددة، أما المجتمع المفتوح فله أخلاق مفتوحة، وهي أخلاق الحب التي يمكن للإنسان عن طريقها أن يتطور تطورًا كاملًا.

وتُؤدي المشكلة الأخلاقية إلى السؤال المتعلق بالدين. فليس فى المجتمع أخلاق بدون أن يكون هناك، فى الوقت نفسه دين يضمن وحدة هذا المجتمع. فبدون «الدين» قد لا تبقي «الأخلاق»، وبدون الأخلاق فإن المجتمع نفسه قد لا يبقي ولا يستمر. ولهذا السبب نفهم لماذا يمكن وصف الدين المغلق بأنه رد فعل دفاعي من جانب الطبيعة لمواجهة فعالية الذهن بقدر ما تُؤدي هذه الفعالية إلى قهر الفرد وتحلل المجتمع [2]. وعندما كتب برجسون هذا الكلام كان فى تصوره الذهن التصورى والتقنى، ومع ذلك فإن هناك فى مقابل هذه الديانة الإستاتيكية والمغلقة يوجد الدين الدينامي المفتوح، وبينما تقف الديانة الإستاتيكية بالحياة عند المستوى الذي وصلت إليه بالفعل فإن الديانة الدينامية تدفع بالحياة وتثب بها نحو اكتمال تطورها فى الحب. ويرتبط حب الناس ارتباطًا حميمًا بحب الله، فهو الحب الذي يتجه نحوه جميع الناس. ويصل هذا الحب إلى

(1) Bergson (H.) ; Les Deux Sources de La Morale et de la religion (1922) p. 287-288.

(2) Bergson: op cit., p. 219.

أعلى مدى له فى التصوف المسيحي، «فالصوفي هو ذلك المرء الذي يحب الجنس البشري كله بالإضافة إلى الحب الإلهي الذي يستشعره بعون الله وبفضله»[1].

إن المشكلات الكبرى التي تفجرت، فى مفتتح القرن العشرين، قد تمَّ التعبير عنها لأول مرة، وعلى نحو غاية فى التأثير فى فلسفة هنري برجسون. لقد أدمج العلم الوضعي داخل إطار الفكر الفلسفي ولكنه أصر ـ فى الوقت نفسه ـ على حرية الاثنين. فقد وصل بفكرة التطور إلى حدها النهائي، لكنه، فى الوقت نفسه، فكَّر بعمق وعلى نحو متسق فى العلاقة بين الإنسان من جهة والله من جهة أخرى. ففي الوقت الذي أكَّد فيه على ما يتصف به الفرد من كيفية متفردة ومتميزة، وهي كيفية لا تقبل الرد لم يفشل برجسون فى التأكيد على الرابطة الفردية الحميمة التي تربط هذا الفرد بالمجتمع. وبينما اعترف اعترافًا كاملًا بصحة التفكير العقلي اعترف بالطابع الغامض والملغز للواقع. وقد جعل للبيولوجيا مكانًا مرموقًا فى الواقع، ولكنه أعطى، فى الوقت نفسه أسبقية وأولوية للروح برغم أنه رأى أن بين «الفعل» من جهة و«الفهم» من جهة أخرى تفاعلًا وتداخلًا، وأخيرًا فإنه قد أكد وعلى نحو قوي فكرة الرؤية الحدسية.

وهناك بالتأكيد، وذلك فيما يتعلق بالإعجاب العظيم ببرجسون، عنصر من عناصر المبالغة والتفخيم الذي جرى مجرى الموضة أو التقليد وهو ما حدث فى الفترة التي بين السنوات التي أصدر فيها كتابيه الأخيرين العظيمين. ومع ذلك فمنذ ذلك الوقت أصبح العمق والاتساع العظيمان لردوده وحلوله للمشكلات الفلسفية لعصرنا أكثر فأكثر وضوحًا. فلا

---

(1)Bergson: op cit., p. 249.

توجد حركة فلسفية فى القرن العشرين ظلت بمنأى عن تأثيره. وإلى حد ما فإن كل التفكير المعاصر فى أفكار «الزمن» و«الحياة» و«الإنسان» و«المجتمع» و«الأخلاق» و«الدين» محددًا به. بالإضافة إلى أنه قد أصبح من الواضح بدرجة متزايدة كيف أنه من الخطأ التحدث عن النزعة اللاعقلانية فى فكر برجسون فإن إصراره على الحدس باعتباره تعبيرًا مجردًا خالصًا عن الدفعة الحيوية لا يعني بحال أن الحدس قوة لاعقلانية، طالما أن الحياة وعي. فنفس التوتر موجود عند «برجسون» فى التقابل بين «الذهن» و«الحدس» كما كان عند التوماوية ين «الذهن» و«العقل» وعند «كانط» و«هيجل» بين «الذهن» و«العقل»، ومن ثم فلم يكن «هوسن» Husson على خطأ فى تسميته لمؤلفه عن برجسون وهو المنشور ١٩٤٧ بعنوان «عقلانية برجسون». إن فكرة أن «حدس» برجسون يعضد النزعة «اللاعقلانية» هي فكرة لم تنشأ، مع ذلك، فى فرنسا حيث كان من اليسير تبين موقعه من التراث والتقليد الروحاني، وإنما ظهرت فى البلاد الألمانية، حيث أسيء تفسير فكر «برجسون» بسبب القصور والنقص فى معرفة التراث الفلسفي الفرنسي.

إن العودة إلى أعمال «برجسون» نفسه لم تكن بلا فائدة وذلك فيما يتعلق بتأثيره على النزعة الروحية المتأخرة والوجودية؟ ففي هاتين الحركتين حدث لأفكار أساسية فى فلسفته زيادة فى الصقل والتطوير. وحدسه هاما للغاية، لأن الفيلسوف العظيم يشترك فى هذا مع الفنان العظيم، فبمعزل عن التأثير الذي يمكن أن يكون له على الآخرين يبقي لعمله على الدوام أصالته وجِدته، ومن ثم يبقي جديدًا عندما يتم الاقتراب منه مرة أخرى. وليس هناك، فى حالة «برجسون»، أية دلائل على تلاشي هذه

الجِدَةِ واختفائها، وإنما على العكس حيث يبدو وكأن هناك حاجة حقيقية لدراسة أفكار «برجسون» مرة أخرى باهتمام جديد ونظرة متعمقة.

وبالرغم من أنه لم توجد مدرسة تكونت حول برجسون، فقد كان فكره مصدرًا لإلهام كثير من المفكرين، وخاصة فيلسوفين وجَّها ذهنيهما، خاصة، إلى مشكلة التطور. وهذان الفيلسوفان هما «إدوارد لي روي» ١٨٧٠ ـ ١٩٥٤ Edourd Le Roy و«بييرتيلهارد دي شاردان» ١٨٨١ ـ ١٩٥٥ Pierre Thilhard De Chardin.

لقد كان «لي روي» و«تيلهارد» مرتبطين بصداقة وطيدة وحميمة بحيث يمكننا أن نتحدث، فى حالتهما، عن فلسفة مشتركة. فقد كان كلاهما مهتمًا بمشكلة التطور، بالرغم من أن كلا منهما قد نظر إليها من وجهة نظره الخاصة. فقد نظر «لي روي» إلى مشكلة التطور من وجهة نظر فلسفة «برجسون»، وهي الفلسفة التي كان على دراية كاملة بها. أما «تيلهارد» فقد نظر إليها من وجهة النظر العلمية للحفريات. ومازال لكتابي«لي روي» التفسير المثالي والإيمان بالتطور» ١٩٢٧، و«أصل الإنسان وتطور الذهن» ١٩٢٨ أهمية قصوى وذلك فيما يتعلق بأي فلسفة للتطور. وعندما لا تعكس أفكار «تيلهارد» تربيته الفلسفية والدينية، فإنها تكون صدى لأفكار «لى روى» الفلسفية. وفى أعمال «تيلهارد» التي نشرت مؤخرًا تم التعبير عن فكرة التطور على نحوٍ غاية فى التركيب وذلك فى كتابه «الظاهرة الإنسانية» ١٩٥٥، وتم التعبير عن أفكاره الدينية فى كتابه «الوسط الإلهي»١٩٥٧.

فالتناول العلمي للعالم الذي نعيش فيه يتطلب منا منهجًا جديدًا بجانب العلم الوضعي من جهة والفلسفة من جهة أخرى أو بين الاثنين.

وفى هذا التناول يتم طرح السؤال المتعلق برؤية الخطوط والمسارات العظمى التي يسير فيها الواقع المتطور. وهكذا تحدث «تيلهارد»، عن الفينومينولوجيا أو الطبيعة الشاملة العميقة، وهي الطبيعة التي تحيط بكل الأشياء وتستوعبها. فالتطور يحيط بكل الواقع. فهناك «اتصال» بين المتطور الكوني والحيوي والإنساني «الثقافى». ولكن هذا الاتصال يتضمن، فى الوقت نفسه، فواصل تحدث فى مجرى المتطور. فالحي ينبثق من اللاحي، ولكنه، فى الوقت نفسه يختلف كيفيًا عن اللاحي. فقد ظهر الإنسان عن «ما قبل الإنسان»، ولكنه يكون أكثر مما هو قبل الإنسان.

ومن ثم فإن التطورَ تقدمُ، فالخط الموجه فى مجال الحياة هو «الرأس» أو ما يتعلق بالرأس، أعني تطور المخ. فهناك توازٍ بين التطور الأعلى الخاص بالجهاز المختص بالمخ والدماغ والتطور الأعلى للوعي. وفى هذا السياق استخدم «تيلهارد» مصطلح قانون الوعي المركب، أعني قانون التركيب المتداعي والمتآني للبنية الجسمية والوعي. ومن ثم يمكن «نمذجة» كل تقدم إضافي أو جديد و«تأطيره» على أنه نمو وتطور للحرية، ولأن التطور السابق قد أدَّى إلى الإنسان وانتهى إليه، فمن الممكن النظر إليه على أنه نموُ فى اتجاه «الحرية».

وبالنظر إلى حركة التطور، ليس لدينا مبرر لنتوقع أي نكوص أو ارتداد هذه العملية، أعني نكوص أو ردة تؤدي إلى انحطاط الجنس البشري أو تدهوره. فمن الصحيح أن نؤكد أن التطور يكتسب، مع الحرية، بعدًا جديدًا. ولذلك فهو ليس بحال بغير وعي، وإنما هو تطور واع، ولذلك فإن الإنسان يحمل تطوره وتقدمه على كفيه، ومن ثم يمكنه أن يضع نهاية له. وعلى هذا النحو فإن مذهب التطور يتطلب صفة الاعتماد على الحرية

الإنسانية واللجوء إليها، ومن ثم يمكن للمسيحيين وغير المسيحيين أن يتعاونوا معًا وبوعي من أجل تقدم العالم وتطوره. ويمكنهم أن يدعموا مهمتهم بإدراكهم بأن شوق الإنسان للوحدة والصدق والحقيقة والعدالة لم يكن بهذا القدر من العظمة التي عليها الآن وذلك فى أي مرحلة سابقة من مراحل التاريخ.

وهذه الوحدة يتم تجسيدها، ليس على أساس من المثال المجرد، وإنما على أساس التضامن الإنساني الكامل والحب. ولذلك فإن المسيح يظهر هنا على أنه «نقطة النهاية» أو «خاتمة المطاف» باعتباره الواحد الذي يجتذب نحوه كل الإنسانية ويجعلها «واحدة» لا يسلب الإيمان بالمسيح الإنسان من مهمته الأرضية الدنيوية، وإنما بالأحرى يؤيد هذه المهمة ويدعمها. فالواقع المادي والبيولوجي يتم تأليهه فى المسيح. وبهذا فهو لا يستبعد، وإنما بالأحرى يُعْزى إلى الإنسان باعتبار أنه هو مجاله الخاص وعالمه.

٧- فلسفة الفعل

لقد شعر الإنسان الغربي فى مفتتح القرن العشرين بالحاجة الماسة والملحة إلى أن يفكر فيما يقوم به من «فعل» - فماذا يريد الإنسان من علمه وسياسته وفعالياته اليومية؟ وأصبح هذا السؤال يُمثل، على نحو مضطرد، مشكلة ضاغطة وملحة للكثير والكثير من الناس، وذلك عندما اهتز التوازن الظاهر للعالم بفعل الحرب العالمية الأولى بالإضافة إلى الاكتشاف الواضح والمتزايد لقوى الدمار الشامل. ومع ذلك يمكننا القول: إنه كان هناك عند نهاية القرن التاسع عشر بعض المفكرين الذين

....

تبينوا القضايا التي أصبحت، فيما بعد، مشكلة كل الناس وذلك لخمسين سنة قادمة. لقد كان النشاط الفلسفي الذي قام به الفيلسوف الفرنسي «موريس بلوندل» ١٨٦١ ـ ١٩٤٩ Maurice Blondel يتمثل فى البحث عن معنى «الفعل الإنساني»، حيث يجب البحث عن جوهر فكره وماهيته فى كتابه «الفعل» ١٨٩٣ L'action. وقد قام «بلوندل»، فيما بعد، بعملية صقل وبلورة فكره فى ثلاثيته «الفكر» ١٩٣٤ Pensee La، و«الوجود والموجودات» ١٩٣٦ L'Etre et les etres، و«الفعل» L'action ١٩٣٦ ـ ١٩٣٧، ولكن ظلت أفكاره الأساسية كما هي وكما عبَّر عنها فى عمله الأول. متأخرًا للغاية، بالإضافة إلى أن بلوندل كانت لديه الفرصة ليتمثل كتاب برجسون: «منبعا الأخلاق والدين».

لقد كان بحث «بلوندل» فى الفعل الإنسانى منذ بدايته بحثًا فى معنى هذا الفعل. فهو يرى أن هناك «غائية جوانية» فى الفعل حيث إن كل امرئ ينجز فعلًا بعينه من أجل هدف بعينه أو غاية محددة. ومن ثَمَّ كان الفعل المعين إنما يتم إنجازه من أجل فعل آخر غيره. ومع ذلك، فإن هذا لا يفسر الفعل فى ذاته؛ وإنما يُعد فحسب تفسيرًا لسمة الأفعال وخاصية هذه الأفعال. فالفعل ذاته، أعنى الفعل الذى يتضمن كلًا من الفكر والإرادة، يتطلب، كما هو الحال مع الفعالية الكلية والشاملة للإنسان، معنى. فالفعل الذى يحتوى فكرًا وإرادة يتطلب بالضرورة معنى. وهذا معناه، أن مشكلة المعنى الخاص بفعل معين تواجهنا فى نهاية الأمر وعلى نحوِ كلى، بمشكلة الفعل ذاته، أو إذا شئنا قلنا. بعبارة أخرى، تواجهنا بمشكلة معنى الحياة ذاتها. ولا يمكننا بحالٍ تجنب هذه المشكلة طالما أن الفكر متضمن فى كل الفعل. فالإنسان يكون إنسانًا كاملًا وتامًا فقط

عندما يجعل مثل هذا الفكر الذى يُوجد على نحوٍ ضمنى واضحًا وجليًا فى فعل واعٍ. وليس هناك ثمة شك، فى أنه من غير الممكن أن تتصف كل الأفعال التى نؤديها بهذا الوعى التام والكامل، ولكن «المثال» ideal يلزمنا بضرورة أن نقترب، بقدر ما يكون ذلك ممكنًا من الطابع الواعى للفعل، وليس هذا فقط، وإنما يُبين لنا أن هذا الوعى لا يحطم بالضرورة تلقائية الفعل. فطبيعة الفعل الواعية تعنى أن الإنسان بتحمل المسئولية الكاملة عن أفعاله، وهذه المسئولية تواجهه، بدورها، بمشكلة معنى كل شيء يقوم به، وبعبارة أخرى، تواجهه بالسؤال الهام وهو «لماذا يعيش ولماذا يحيا»؟

وعلى ذلك يكون السؤال الجوهري والمطلق الذى يواجهنا هو السؤال عما إذا كانت حياتنا هى حياة لها معنى أم أنها حياة بلا معنى؟ ولكن علينا أن نضع فى اعتبارنا هنا، أنه فى صميم حياتنا، قد يكون يتصف فعل بعينه بأنه فعل له معنى أو أنه فعل بلا معنى، ولكن القرار التام والكامل المتعلق بمعنى حياتنا باعتبارها كذلك، لا يمكن حصره فى حياتنا وتقييده بها، وإنما يجب أن يتجاوز حياتنا. فحياتنا إما أنها موجهة نحو إله شخصى، وهو اله نسعى حثيثًا للوصول إليه، أو أنها ليست كذلك. وفى الحالة الأولى فقط يكون بإمكاننا أن نجعل حياتنا حياة كاملة المعنى، وذات معنى حقيقي. بينما في الحالة الثانية يكون كل شيء بلا معنى على الإطلاق. وإذا كانت حياتنا موجهة شطرً «الإله الشخصى»، فإن هذه العلاقة لا يمكن أن تتحطم بالموت؛ مما يترتب عليه، أن يكون هناك ثمة أسلوب أو مجالِ الاستمرار وجود الإنسان الذى يجعل سعيه يستهدف القرب من الإله، وأن الكمال الذى يتحقق فى هذا السعى هو كمال يخلو

من المعنى. فإن كل الدين والأخلاق، بل وكل فعل عقلي يستدعى ويقتضى وجودًا متصلًا، هذا إذا أردنا أن يكون له معنى.

ولا يُطرح هذا السؤال، بحال، على نحوٍ مجرد، وإنما يظهر دومًا نتيجة لموقف عيني لإنسان بعينه يعيش فى عالم محدد تحديدًا مكانيًا وزمانيًا. والدين بدوره يكشف عن نفسه «فى هذا العالم»، والدين هو نفسه الذي يقدم الإجابة لسؤال الإنسان المتعلق بمعنى الحياة ومغزاها. ولذلك فإن الفكر الفلسفي يُواجهنا بالمسألة الدينية ويُبين لنا كيف أن المسئولية الإنسانية تدفعنا دفعًا إلى البحث فى الرسالة التي يقدمها لنا الدين وخاصة الديانة المسيحية. وواضح أن هذه المسألة الدينية تثير فينا قضية «الرفض» أو «التسليم» و«الإذعان»، ولكن هذا القرار لا يوجد، بحال، داخل مجال الفلسفة.

وقد أعطى «بلوندل» بنفسه، وذلك فى سنوات حياته الأخيرة، بعض الإيعازات التي تبين كيف أنه استبق الوجودية بفكره. وهناك، فى حقيقة الأمر، بعض الملامح الأساسية التي تجمع بين كل من فلسفة «بلوندل» والفلسفة «الوجودية». فالفلسفتان تهتمان بوجود الإنسان والواقع. واتفقت الفلسفتان على أن الوجود الإنساني يخون «المعنى»، هذا المعنى الذي ليس من السهل أن «يعرض نفسه» للوعي الواضح والصريح، وإنما يجب، فى المقابل، استحضاره إلى هذا الوعي. وقد أثَّر «علم نفس الأعماق» Depth Psychology بعمق «وذلك فى حالة الفلسفة الوجودية، ولكن الحال لم يكن هكذا فى كتاب «بلوندل» «الفعل» الذي صدر فى ١٨٩٣ حيث لم يكن قد ظهر بعد عمل «فرويد» الأول. ومع ذلك يصعب أن نؤكد على نحو يقيني ما إذا كان لبلوندل تأثير مباشر

على الفلاسفة الوجوديين، وإن كان هذا افتراضًا جيدًا فى حالة «جابرييل مارسيل». ومن المؤكد أن «مارتن هيدجر» قد قرأ كتاب «الفعل» عندما كان شابًا صغيرًا، ومن المرجح أن «كارل ياسبرز» لم يقرأ «بلوندل» على الإطلاق ولكن ليس هناك شك فى أن المناخ الفكري لجان بول سارتر كان بعيدًا للغاية عن فكر «بلوندل» بحيث إنه لا مجال لاحتمال أي تأثير.

وقد كان لبلوندل من جهة أخرى تأثير عظيم للغاية على فلسفة الروح فى كل من فرنسا وإيطاليا، وأيضًا على التوماوية الجديدة المتأخرة. وقد احتلت مشكلات الدين مكانة مرموقة ومحورية فى فكر «بلوندل»، ومثله مثل برجسون فقد وجه «بلوندل» قدرًا عظيمًا من الاهتمام إلى التصوف. وقد أثار لمرات عديدة السؤال الخاص بالعلاقة بين «الإيمان» و«الفكر». وناقش السؤال الخاص بالعلاقة التى يمكن أن تنشأ بين «اللاهوت» من جهة «الفلسفة» من جهة أخرى. وبتأثيره استبعد التوماويون الجدد قسمتهم الأصلية التي كانوا يقيمونها بين «الإيمان» و«الفكر». ومع ذلك فإنهم لم يأخذوا فحوى كتابه الأخير وفكرته وهي:أن الفكر الفلسفي الذي نخلص إليه نتيجة النظر فى العقيدة المسيحية، وهو الفكر الذي تستمر فيه هذه العقيدة فى أداء دورها باعتبارها تعبيرًا عن الاعتقاد بالإضافة إلى أن النظر الفلسفي فى هذ العقيدة يظل، مع ذلك، نظرًا فلسفيًا خالصًا، ومن ثم فإن هذا الفكر، وذلك تمشيًا مع منهج «هوسرل» فى الرد، لا يصبح هو نفسه «لاهوت».

وقد ظهر فى «السوربون»، وذلك فى ١٨٩٣، تيار «معارض بشدة لحجة «بلوندل» على أساس الاعتقاد بأن الفعل» لا يمكن أن يكون موضوعًا» لتأمل فلسفي. وقد فرض هذا الاتجاه على «بلوندل» أن يقوم

....

بعملية توضيح للعلاقات التي يمكن أن تقوم بين «الفكر» و«الفعل». وقد احتل البحث فى «الوعي» مكانًا هامًا فى هذه العملية التوضيحية، أعني البحث فى الموضوع الذي يكون الوعي واعيًا به، وما لا يكون الوعي واعيًا به. فإن الفهم الصحيح لهذه المشكلة فى إطار تراث الفلسفة الفرنسية بل وأيضًا فى تراث الفلسفة الألمانية الخاص «بالوعي» لا يجب أن يجعلنا نغفل عن حقيقة أن «الضمير» الفرنسي يتجلى فى وحدة لا تنفصم تجمع بين الوعي والضمير معًا. ويعني هذا أن الحركة الفرنسية للوعي تختلف كليًا عن الحركة الألمانية للوعي، فهي حركة تهتم بوجود الإنسان فى كليته وتمامه وليس فقط بمجرد عملية المعرفة التي يمكن أن تظل نظرية خالصة ومجردة.

وقد عبر «بلوند»، كما فعل «برجسون»، عن رغبة القرن العشرين فى رؤية «النسبي» فى تعلقه بالمطلق وذلك لكونه، وعلى وجه التحديد، «نسبي» «فإن كل المحاولات التي تستهدف الوصول بالفعل الإنساني إلى الكمال تواجه بالفشل، ومع ذلك فإن على هذا الفعل أن يسعي بالضرورة لإرضاء ذاته وتكميلها. فلا يمكنه أن يقوم بغير ذلك، ومع ذلك فهو يواجه، على الدوام، بالإخفاق والفشل»[1]. ويتشابه تصور «الفشل» أو «الإخفاق» لدي «بلوندل» مع تصور «ياسبرز» للفشل أو «الإخفاق»، ولكن «بلوندل» كان أكثر، من ياسبرز، واقعية و «عينية» فى توضيح وتجلية معنى هذا الفشل والإخفاق. فالعنوان الفرعي الذي أعطاه «بلوندل» لكتابه الأول «مقال فى نقد الحياة وعلم ما هو عملي». وإذا تركنا جانبًا أي اعتبارات تتعلق بالمدى الذي استهدف هذا العنوان

(1) Blondel (M.): L’Action. P. 321.

الفرعي الكشف عنه، وأعني به أن «بلوندل» استهدف أن يقدم لنا حلًا لمشكلة «كانط»، فيجب أن نلاحظ أن «بلوندل» قد وضح هذا العنوان، فيما بعد فى الكتاب، وذلك على النحو التالي: «إن نقد الحياة، عندما يستهدف حل المشكلة الإنسانية، فإنه لا يمكنه أن يتجنب، فى الوقت نفسه، حل المشكلة الكونية. إن هذا النقد يحدد نقطة الالتقاء التي يلتقي عندها العلم والأخلاق والميتافيزيقا. فهو يُؤسس العلاقات بين المعرفة من جهة والواقع من جهة أخرى. فهو يعرف معنى الوجود ويكتشف تلك النقطة الحيوية لتقاطع «المعرفة» و«الإرادة فى الفعل»»[1].

وواضح تمام الوضوح أن هذا التعريف يُبين لنا كيف أن «بلوندل»، مثل «برجسون»، ليس بحال فيلسوفًا لا عقلانيًا، ففي عام ١٩٤٨ كتب «هنري دومري» Henry Dumery «مقال فى عقلانية بلوندل» وهو المقال الذي اعترف بلوندل نفسه اعترافًا صريحًا بموافقته التامة عليه. وبينما حاول برجسون أن يجعل ثنائية ديكارت مقبولة، فإن بلوندل حاول القضاء على هذه الثنائية. ففي الوقت الذي يعترف فيه بلوندل بالتمييز بين «الإدراك» و«الفكر»، وبين «الرغبة» و«الإرادة» نراه يلح ويؤكد على أن الواحد منهما لا يوجد بحالٍ، فى الفعل الإنساني العيني، دون الآخر. فقد أكد على أن وحدة «الروح» و«المادة» فى الإنسان تنعكس فى فعل الإنسان العيني وهو الفعل الذي يُعد، دومًا، تعبيرًا عن وجوده المتعلق بهذا العالم والمرتبط به، ويُعد فى نفس الوقت، تعبيرًا عن «الدفعة» أو «الوثبة» التي يُوجه بها نفسه، سواء بوعي منه أو بغير وعي، نحو الله. و«بلوندل»، مثل «برجسون»، لم يؤسس مدرسة فلسفية ولكن المشكلات التي كان مهتمًا

(1) Blondel (M.): Ibid. p. 480.

بها قد تم توضيحها وتجليتها على يد مفكرين آخرين، ومنهم تلاميذه من أمثال «جاك باليار» Jacques Paliard ١٨٨٧ ـ ١٩٥٣، وأوجست فالينسين» Auguste Valensin ١٨٧٩ ـ ١٩٥٣.

٨. فلسفة الروح

إن مصطلح «فلسفة الروح» أو «النزعة الروحية» يُمكن أن يستخدم بمعنى ضيق أو يستخدم بمعنى واسع. وهو فى معناه الضيق ينطبق على كل التقليد الذى ساد الفلسفة الفرنسية منذ زمن «مونتان» Montaigne وديكارت وبسكال وهو التقليد الذي لم ينظر أي مفكر فرنسي لاحق لنفسه على أنه بعيد عنه بعدًا تامًا أو غريبًا عنه كلية. ومع ذلك فإنه من الصواب أن نُطلق وصف «روحي» فقط على هؤلاء الفلاسفة الذين تُعد الروح، بالنسبة إليهم، واقعًا أو حقيقة محددة وهادفة؛ ومن الممكن أن يؤدي هذا، بطبيعة الحال، إلى المثالية، ولكن حقيقة الأمر هي أن هذا لم يحدث إلا فيما ندر، فقد اتجهت فلسفة الروح وذلك فى معظم الأحوال إلى الواقعية، معترفة على نحوٍ متعادل ومتكافئ بواقعية كل من «المادة» من جهة و«الروح» من جهة أخرى. ولكنها ـ مع ذلك ـ أصرت على أسبقية «الروح» وأولويتها باعتبار أن هذه الروح هي الهدف النهائي والجواني للمادة.

أما فى معناه الواسع، فإن اسم «فيلسوف الروح» أو «الفيلسوف الروحي» يمكن أن ينطبق على كل هؤلاء المفكرين الذين، فى عملهم الفلسفي يعترفون بل ويؤكدون هذه الأسبقية أو الأولوية، ومن ثمَّ فإن فلسفة الروح كمصطلح لا يكون فى هذه الحالة أكثر من اسم جمعي

ينطبق على جميع الفلاسفة الأوربيين تقريبًا. ولذلك فإنه من الأفضل أن ننظر إلى المصطلح فقط فى علاقته بخلفية تقليد فلسفي بعينه. فإذا كان التقليد الروحي الفرنسي قد تحدد، وإلى حد بعيد، بالقديس أوغسطين مرورًا بديكارت وباسكال فسيكون بالإمكان أن نقول إن كل الحركات الفلسفية التي تأثرت تأثرًا شديدًا وقويًا بأوغسطين هي فلسفات للروح. ومع ذلك فمن الضروري أن نُحدد أنفسنا هنا بالنزعة الروحية فى المعنى الضيق للكلمة، أعني بالحركة الفرنسية المعروفة باسم «فلسفة الروح» وذلك كما تطورت على يد كل من «لويس لاڤيل» ١٨٨٣ ـ ١٩٥١ Lous Lavelle، و«رينيه لوسن» ١٨٨٢ ـ ١٩٥٤ Rene Le Senne أما الصور الأخرى للنزعة الروحية الفرنسية فقد تناولناها بالفعل فى الجزء الذي خصصناه لنقد العلم وأيضًا فى الجزء الذي تناولنا فيه فلسفات «برجسون» و«بلوندل»، وسوف نتناول بالمناقشة، فيما بعد، هذه النزعة الروحية فى الأجزاء والتي خصصناها لفلسفات «الشخصانية» و«الوجودية».

ولم يكن مصطلح «فلسفة الروح» فى الأصل أكثر من كونه اسمًا أُطلق على سلسلة الكتب التي أصدرها «لاڤيل» و«لوسن». ولتمييز هذا الفكر الذي انبثق عن تلك السلسلة من الأعمال الفلسفية وخصوصيتها فإنه سرعان ما أصبح هذا المصطلح يتداول بين الفلاسفة كاسم ووصف مسلَّم به لفلسفة كل من «لاڤيل» و«لوسن»، وفلسفة هؤلاء الذين كانت أفكارهم تقترب، إلى حدٍ بعيد، من أفكار هذين الفيلسوفين.

لقد تأثرت فلسفة الروح بالفيلسوف الفرنسي «ليون برنشڤنج» وخاصة وأن معارضتها لوضعيته المثالية قد مكنتها من عملية فهمها

لذاتها، بالإضافة إلى أنها قد استلهمت وعلى نحوٍ مباشر فكر كل من «برجسون» و«بلوندل» بجانب مثالية «أوكتاف هاملان» ١٨٥٦ ـ ١٩٠٧ Octave – Hamelin. فقد انخرط كل من «لاڤيل» و«لوسن» فى جدل وحوار مستمر ودائم مع فكر «هاملان». وكان هدف «لوسن» أن يظل مخلصًا للمثالية بينما يتمثل، فى الوقت نفسه، الخبرة الوجودية ويستوعبها، ولهذا السبب وصف فكره بأنه «وجودية مثالية». أما «لاڤيل» فقد كان يستهدف تجاوز التقابل بين «المثالية» و«الواقعية». وقد كان هذا التوتر بين «المثالية» و«الواقعية» موجودًا بالفعل فى فكر «هاملان» نفسه، وهو الذي كان يستهدف أن يظل مثاليًا بالمعنى الوافي والكامل لهذه الكلمة، فى الوقت نفسه، يصل ـ وذلك خلال هذه المثالية ـ إلى الاعتراف والتسليم بإله مشخص.

فقد حاول «هاملان» أن يقدم فى «مقال فى المبادئ الأساسية للتمثل» ١٩٠٧ نسقًا فلسفيًّا يوجد فيه مكان لكل الوقائع المعروفة وكل الوقائع التي يتوقع لها أن تُعرف. ومثل هذا النسق يمكن فقط أن يكون نسقًا لعلاقات، طالما كان الواقع الوحيد، بالنسبة لهاملان، هو «نسق العلاقة»، بالإضافة إلى أن العلاقة نفسها هي، وببساطة، وذلك من وجهة نظر هاملان نفسه، الواقع الوحيد. إن مذهب «هاملان» فى العلاقات، ووفقًا للتفكير الجدلي الذي يتم فيه التجاوز الدائم للتقابل وذلك عند مستوى أعلى، أقول إن هذا المذهب فى العلاقات يبدأ من «المجرد» إلى «العيني». ومن ثم فإن الشخص الإنساني العيني يقف على قمة هذه السلسلة الجدلية للفكر. مع ذلك فإن الإنسان فيما يرى هاملان، موجود محدود، وبالتالي فإن الفكر بحاجة ماسة إلى أن يعرف وجودًا حقيقًا وواقعيًا أكثر

كمالًا ويتعرف عليه. وهذا الوجود يعلو الوجود الإنساني. وهذا الوجود يجب أن يكون «شخصًا» وعلى هذا النحو وصل «هاملان» إلى تصور تأليهي لله.

وفكر «هاملان» يعكس قرابة شديدة بفكر «هيجل». ولكن الحق هو أن «هاملان» لم يكن وثيق الصلة بفلسفة «هيجل». والحق أيضًا أنه تأثر، فى فكره الجدلي، تأثرًا كبيرًا بفكر الفيلسوف الألماني «فشته» مع أن المكانة الأساسية التي خلعها هاملان على «العلاقة» تذكرنا بشدة بفلسفة «برادلي» بالرغم من أن كلًا منهما لم يكن ملمًا بعمل الآخر.

وقد واجه «هاملان» الفلسفة الفرنسية فى القرن العشرين، وذلك خلال فكر خارج على المألوف والشائع، بمشكلة المثالية، ولكن لم يكن ذلك وحده هو الذي ألهم كلًا من «لاڤيل» و«لوس». فقد رغب الاثنان مع «هاملان» فى التأكيد الفلسفي.

لحرية الشخص الإنساني، بالإضافة إلى تعلق هذا الشخص وارتباطه بإله شخصى. وقد حاول «لاڤيل» أن يقوم بهذا فى كتابه «ديالكتيك الحضور الأبدى» وهو الكتاب الذى حقق شيوعًا كبيرًا وذلك فى الفترة ما بين ١٩٢٨ ـ ١٩٥١ أما العمل الأكثر أهمية «لرينيه لوسن» فقد كان كتابه «العقبة والقيمة» ١٩٣٤.

لقد كان «لوسن» على قناعة تامة بأن الوجود الإنساني يمكن فقط أن يتحقق فى تجاوز العقبة وقهر المقاومة. فالوجود الإنساني يتحقق فى التجسيد المستمر للقيم، تلك القيم التى يجب أن يتم الوصول إليها وتحقيقها من خلال عملية النضال المستمر ضد العقبة. وقد أكَّد على أن هذا التوتر الدائم والمستمر بين القيمة من جهة والمقاومة أو العقبة من

جهة أخرى يظهر من خلال الوعى. والفلسفة هى «وصف وعي» La description de conscience وقد حذف «لوسن» عامدًا وعن قصد أداة التعريف فى « وعى» وذلك لأن تعريف الفلسفة بأنها «وصف الوعى» قد يترتب عليه أن تفصل أداة التعريف بين «وصف» و«وعى».

فالوصف الفلسفى فى ذاته يعد فعلًا من أفعال الوعى، حيث لا يكون هناك ثمة مسافة بين «الوصف» و«الموصوف»، وذلك لأن الاثنين متطابقان. فالوصف والموصوف كلاهما نفس فعل الوعى. فالفلسفة مهمومة بعمق بتطابق الوعي مع نفسه. ومع ذلك فإن هذه الهوية وهذا التطابق ليس مطلقًا بحال حيث هناك على الدوام توترًا بين «فعالية الذات أعنى الأنا» وبين «طبيعة الموضوع المعطاة» لهذه الفعالية أو هذه الأنا. فأن نسمح لكل شيء بالذوبان أو التلاشى فى الأنا، ومن ثم بالتعلق بمثالية مطلقة، إنما يعد أمرًا خطيرًا، وهو يعُادل فى خطورته أن تتغاضى عن الجزء الذى تلعبه الأنا، ومن ثمَّ النظر إلى الواقع على أنه مجرد حاصل جمع من الموضوعات: فالموضوع فى النهاية، يَمْثل فقط أمام ذات، أو أنه يعرض فحسب أمام هذه الذات.

وقد انتقد لوسن هاملان لتغاضيه عن هذا التوتر مما أدَّى به إلى أن لا يضع فى اعتباره حدود الأنا التى يمكن أن تكتشف نفسها فقط من خلال مقاومة الواقع. وقد سعى «لوسن»، فى وصفه للوعى، أن يختبر حدود هذه الأنا، ومن ثمَّ حدود التفكير الإنسانى. وقد اكدَّ لوسن، مع وليم جيمس، على أن المعرفة الإنسانية تكون متضمنة فى إطار الخبرة والتجربة، ولكنه نظر إلى هذه الخبرة فى أوسع معنى لها، أعنى أنه نظر إلى هذه الخبرة على أنها تتضمن الخبرة والتجربة الصوفية معًا وأكد على أن

ثمة مظهرًا «للكلية» Totality موجود على الدوام فى الخبرة، ويعمل على أن يجعل كل شيء متعلقًا بجميع الأشياء الأخرى، مما يعنى أن التجريبية التى تنظر إلى الخبرات كمعطيات منفصلة فى نظره، أمرًا غير ممكن الدفاع عنه دفاعًا فلسفيًا.

وتختلف مثالية «لوسن» اختلافًا تامًا عن المثالية الألمانية التقليدية. فإن مثاليته، بتعبيرها عن خبرة الإنسان باعتبارها «وعى»؛ أعنى الوعى الذى باعتباره وعيًا يحدد «الفعل»، فإنها تعد تأييدًا وتأكيدًا شخصيًا للوجود. فحياة الإنسان ليست محدودة بروح مطلقة تعمل عملها بداخل هذه الحياة، أو محتومة بمادة مطلقة تدفع به إلى الامام على نحو أحمق غير بصير. فالإنسان يختار سبيله بحرية وبوعى كاملين. وتعد كل عقبه علة وسببًا لتحقيق أعمق لحياته أو هى، على الأقل، تتيح له هذه الإمكانية، فليس الوجود الإنسانى، بحال، شيئًا معطى لنا أو شيئًا جاهزًا من قبل؛ إن هذا الوجود يبنى نفسه بنفسه وذلك من خلال التوتر القائم بين العالم الذى ينطلق منه والله الذى يتجه صوبه.

لقد وُصف «لاڤيل» وذلك فى بعض الأحيان، بأنه آخر الفلاسفة الكلاسيكيين. وقد كان «لاڤيل» مهتمًا، على نحو تام، بمشكلة الوجود، وكان فكره يكشف وبوضوح عن أثر «أفلوطين» بالفلسفة لها معنى فقط عندما تتضمن اتصالًا بالمطلق. وهذا المطلق «وجود» فنحن دومًا نواجه الوجود، حيث إنه حتى بالرغم من أننا قد نحاول رد كل الواقع إلى مستوى الظاهره، فإن هذه الظاهرة تظل وجودًا أو كينونه. فالوجود فعالية خلاقَّة ومبدعة يتدفق عنها كل شيء: «فالوجود فعل خالص» وبالقدر الذى نكون فيه فاعلين نشارك فيه ونكون فيه آمنين. وكل

«موجود» يشارك فى هذا الوجود ويساهم فيه، وهذه المشاركة أو المساهمة ليست اندماجًا فى الوجود أو تأَحُّدًا معه، ولكنها وباعتبارها مساهمة أو مشاركة فإنها وعلى وجه التحديد، تبقى متميزه عن الوجود بمسافة أعني أن هناك مسافة تفصل بين الوجود وبينها، وهذه المشاركة تصبح معروفة لكل منا فى الخبرة الأصيلة»، وهى خبرة الحضور المتبادل، أعنى حضورًا ذاتيًا أمام الوجود، وحضور الوجود» أمامى. ولا أِّصبح فى هذا الحضور المتبادل مندمجًا أو متلاشيًا فى الوجود. وذلك لأن المسافة بينى وبين الوجود تظل موجودة وقائمة فى صورة العالم، وهو العالم الذى يتعلق به الإنسان فى حياته ويرتبط به.

والأخلاقية تتحدد بالمشاركة، فهى جهد وسعى دائبان يستهدفان تجاوز الهوة أو الثغرة، أعني اجتياز المسافة التى تفصل كل «موجود» فى «الوجود» عن الوجود ذاته». وعلى الرغم من أن هذا السعي وهذا الجهد ليس بإمكانه تحقيق هدفه وإنجازه،الا أنَّه يؤدى بالإنسان إلى أن يصبح أقرب، وأقرب إلى الوجود». ومن خلال «الحب» يكتشف الإنسان أن هذا «الوجود» هو «الله». ومع ذلك فإن الحب، لا يَتْجَّسد ولا يحقق ذاته من خلال التصوف فقط، فهناك، بالإضافة إلى ذلك، حب المرء لإخوانه البشر، فالإنسان، فى الأصل، ليس فردًا، فهو يكتشف نفسه أولًا فى الإنسان الآخر، ولكن وكما أنىَّ منفصل عن «الوجود» بمسافة، فأنا أيضًا منفصل عن الإنسان الآخر بمسافة. ومع ذلك فإن هذه المسافة بالتحديد، وأعني بها العالم، هى فى الوقت نفسه التي تربط بيننا. فهناك ديالكتيك لا يمكن إلغاؤه أو إبطاله فى علاقة الإنسان بالله والآخرين والعالم. ففى العالم يكتشف الإنسان الله باعتباره فعلًا خالصًا يدعم العالم

ويعضده، ولكن العالم يقف فى الآن نفسه بين الله والإنسان. وينتهى هذا الديالكتيك غير القابل للرد بهوة بين الإنسان والله وهى هوة أو ثغرة يمكن فقط تجاوزها فى حب الإنسان لإخوانه البشر «فى العالم» فمن خلال هذا الحب يكشف العالم عن وجوده من خلال الله.

إن فكرة «لاڤيل» قد يبدو، للوهلة الأولى وكأنه بعيد تمام البعد عن المشكلة المحورية فى القرن العشرين. والحقيقة هى أن هذا الفيلسوف كان، برغم ذلك مهتمًا، اهتمامًا عميقًا بمشكلة معاصرة وملحة وهى المشكلة التى تتلخص فى هذا السؤال: كيف يمكن للإنسان أن يكتشف الله والوجود والمطلق؟ فهل يقف الله فى طريق حب الإنسان للإنسان الآخر، أم أن الحقيقة هى على خلاف ذلك، أعني أن حب الإنسان لأخيه الإنسان أساسه ومعناه يُوجدان فقط فى حب هذا الإنسان لله؟ وهى نفس المشكلة التى انشغل بها «لوسن» ولكن لأنه، أى «لوسن»، تعامل معها على نحو أكثر عينيه، فإن فكره يتناسب على نحو أكثر مع الإنسان الحديث وقد يكون هناك قدر عظيُم فى فلسفة «لاڤيل» مما يمكن للفيلسوف الوضعى الحديث. أن يعتبره شعرًا أو يصفه بأنه شعر، ولكن المشكلة التى أثارها «لاڤيل» هى، وعلى نحو دقيق، المشكلة التى شغلت دومًا الفلاسفة.

إن فلسفة الروح لعبت دورًا هامًا للغاية فى الفلسفة الفرنسية المعاصرة وكان لها تأثير قوى مماثل فى الفكر الإيطالى. ففى إيطاليا أدَّى تأثير فلسفة الروح الفرنسية مع تأثير «جنتيل» و«بلوندل» إلى ظهور النزعة الروحية الإيطالية الذى يعد «مايكل فيديريكو سكياكا» المولود ١٩٧٥ ـ ١٩٠٨ Michele Federico Sciacca.

٩ـ النزعة الشخصانية

ونحن نستخدم مصطلح «الشخصانية» personalism لنشير به إلى فكر فئة من الفلاسفة الفرنسيين ومنهم «إيمانويل مونيه» ١٩٠٥ ـ ١٩٥٥، Mounier Emmanuel و«دينيس روجيه» (١٩٨٥ـ ١٩٠٦) Denis De Rougemont اللذان يشغلان مكانة مرموقة. ونفس هذا المصطلح، الشخصانية، يمكننا أن نُطلقه أيضًا على فكر عدد من الفلاسفة الألمان وذلك لأنهم كانوا، وعلى نحوٍ أساسي، مهموين بدورهم بدلالة الشخص الإنساني ومن هؤلاء نذكر «رودلف أوكن» ١٨٤٦ ـ ١٩٢٦ Rudolf Eucken بل حتى سيكون هناك قدر «أكبر من الإنصاف لو أننا أطلقنا هذا المصطلح على كل من «وليم ستيرن» ١٨٧١ ـ ١٩٣٨ William stern و«أوثــمار سبان» ١٨٧٨ ـ ١٩٠٥ Othmar spann و«بيتروست» peter wust و«رومانو جاردينى» Romano Guardini وأخيرًا «ثيودور هيكر» Theodor Haeker ١٨٧٩–١٩٤٥ واعتبرناهم ضمن الشخصانية الألمان لأن الأفكار المحورية لكل من هؤلاء الفلاسفة الألمان والفرنسيين تدور حول العلاقة بين الإنسان والعالم ومعنى الحرية الشخصية، ثم مغزى علاقة الشخص الفرد بالمجتمع الإنسانى. ومع ذلك فإننا هنا، سوف نحدد معالجتنا للنزعة «الشخصانية» بالشخصانية لدى الفلاسفة الفرنسيين، وهى النزعة التى تستمد أهميتها المعاصرة وجاذبيتها من الأسلوب الذى تناولت به الديالوج «الذى يدور بين الفلسفة» من جهة والواقع من جهة أخرى.

ونجد فى فكر كل من «مونيه» mounier و«وروجيه» (١٨٨٥–١٩٦٨) Rougemont De اقتناعًا محوريًا، وهو اقتناع عميق كما كان

اقتناع «ماركس»، بأن المجتمع البشرى يجب بل ومن الضرورى أن يُعاد تجديده وبناؤه. فى هذا المجتمع الجديد لا يُسمح فيه للشخص الألمانى بأن يكون خاضعًا للمجتمع كما هو حادث وواقع فى الفلسفة المادية الجدلية، وكما يحدث بالفعل فى المجتمع البرجوازى المعاصر، برغم أنه يحدث على نحو مختلف. وعلى العكس من ذلك فإن المجتمع فى نظر كل من «مونييه» و«روجيه» يجب أن ينظم بحيث يمكن للشخص الفرد أن يكون، وذلك بحرية، ذاته أو نفسه على نحو كامل وتام دون أن يتضمن هذا أن الشخص قد عُزِل عن المجتمع، وانما يعني أن الشخص يستطيع فقط أن يعيش حياة ممتلئة وخصبة فى المجتمع ومن أجل هذا المجتمع وذلك إذا ما كان هذا الشخص غير ذاتي ومتلاشيًا كليًا فى المجتمع. وقيمة الشخص الإنساني وكرامته يمكن ضمانهما فقط فى حالة واحدة وذلك اذا سلم كل من المجتمع والشخص الإنسانى بإله مشخص. ومالم يحدث ذلك فسيكون هناك على الدوام تهديد بأن هذا الشخص سيكون ضحية لقوة ما سواء كانت هذه القوة هى «الدولة» أو «المال» أو «طبقة بعينها».

وقد نوقشت هذه المشكلة ولا تزال موضوعًا للمناقشة وذلك على نحو عميق فى مجلة «الروح» Lesprit، وهى المجلة التى أسسها «مونيه» واستمرت فى الصدور منذ وفاته على يد كل من «البرت بيجونى» Albert Beguin و«جان لاكروا» (١٩٠٠-١٩٨٠) Jean Lacroix وقد سلمت «الشخصانية» باعتقاد «ماركس» بأن على الفلسفة أن تغير العالم، ولكنها، وخلافًا للماركسية، لم تقدم برنامجًا فكريًا كاملًا ودقيقًا للفعل والممارسة. فالشخصانية تُؤكد على ضرورة أن يضع الإنسان برنامجه فى العمل ويؤسسه انطلاقًا على المواقف العينية الدائمة التطور واعتمادًا عليها. ومع

ذلك فإن هذا يعني عدم وجود مبادئ هادية وموجهة تشير إلى الاتجاه الذى ينبغى لهذا الفعل أن يتجه إليه: فكرامة الشخص الفرد من جهة ورفاهية المجتمع الإنسانى وسلامته من جهة أخرى على محك فى مثل هذا الفعل وأهدافه. وهذان الهدفان غير منفصلين وإنما كل منهما، بالأحرى، شرط ضرورى للأخر وضرورى لتحقيقه.

إن كرامة الشخص يجب أن تتحقق، قبل كل شيء، فى حريته، ومن ثمَّ فإن الطابع المأساوى للماركسية يتمثل فى أنها لم تعرف ما الذى عليها أن تفعله وذلك فيما يتعلق بالحرية الفردية، ولذلك فقد حاولت على الدوام، وذلك فى الممارسة والعمل، تحطيم هذه الحرية، ومع ذلك فربما نقع فى خطأ خطير فى الحكم إذا نحن اعتقدنا أن المجتمع الغربى يضمن ضمانًا تامًا حرية الفرد. والحق أن «بنية» المجتمع الأوربى هى بحيث أن ما وصفه «ماركس» بأنه «اغتراب» alienation قد أصبح واقعًا وحقيقة وذلك بالمعنى الأتم لكلمة «اغتراب». فالإنسان الغربى قد كرس معظم نشاطه فى عملية تحصيل الغايات التى لا يرغب هو نفسه فى تحقيقها أو الحصول عليها، وإنما تلك الغايات التى يضطر إليها بهدف تأمين وجوده المادى.

إن «الماركسية» على صواب عندما تقيم علاقة حميمة ليس فقط بين الفلسفة والسياسة والاقتصاد، وإنما تؤكد على أن هذه العلاقة توجد أيضًا بين الفلسفة والعلوم المختلفة. وهذه العلاقة الثانية هى علاقة مشروعة مشروعية تامة طالما أن كلًا من «الفلسفة» و«المجتمع» هما وحدهما القادران على القيام بعملية التطوير وذلك باستخدام العلوم. ولكن الخطر الكامن فى الماركسية يتمثل فى أنَّ لديها تصورًا أولانيًا

لكل من العلم والمجتمع ولديها أيضًا احترامًا محدودًا لحرية العلم كما هو الشأن أيضًا وذلك فيما يتعلق بحرية المجتمع الإنسانى. وفى مقابل هذه الماركسية تجاهد الشخصانية من أجل أن تجعل الباب مفتوحًا لتطور أعظم وأوسع للعلم.

وبالإضافة إلى ذلك فإن الشخصانية تختلف عن الماركسية فى اتجاهها نحو الدين والعقيدة. فالماركسية ترفض الدين وتعتبره أيديولوجيه النظام الرأسمالى. ولكن الشخصانية، فى المقابل، تنظر للدين على أنه قوة دافعة تجعل الإنسان واعًيا وعيًا خلقيًا. ولما كان هذا الوعى الخلقى، بحكم طبيعته الأصيلة، يتجه نحو المجتمع حيث إن الأخلاق الأصيلة تعمق دومًا معية الإنسان وتكافله، فإن أى كبح أو قمع يوجه للعقيدة أو للدين يؤدي بالضرورة إلى قمع أو كبح النمو الحر والتلقائى للمسئولية الأخلاقية ومن ثمَّ فإن تطور النشاط الإنسانى يكون موجهًا نحو تحسين وتطوير المجتمع الإنسانى فى صورتيهما المتطورة والدائمة.

إن رفاهية المجتمع وسلامته هى أهداف لا يمكن أن تتحدد، عندما يكون الأمر متعلقًا بالمواقف العينية، على نحو أولانى مسبق وذلك لأن هذه الرفاهية وهذه السلامة هى غايات يتم تحديدها فى ممارسة العمل الاجتماعى لأفراد المجتمع أنفسهم؛ وكل ما يُمكن أن نؤكده، فى هذا الصدد، هو أن سلامة المجتمع ورفاهيته إنما تشتمل على حياته «الروحية» و«المادية»؛ فالوجود المادى للمجتمع الإنساني يستلزم، فى المقام الأول، النهوض والارتقاء بمستوى جزء من سكان أوربا ثم الجانب الأعظم والأكبر من سكان العالم. ويستلزم هذا كلًّا من التوزيع العادل لثروات العالم هذا من جهة ثم السلام وذلك من جهة أخرى، طالما أن الحرب

تهدد كلًا من الرفاهية المادية للمجتمع الإنساني كما تهدد فى الوقت نفسه سلامته الروحية. ولهذا يصر الفلاسفة الشخصانيون على إزالة الآثار المتبقية والمتخلفة عن الاستعمار ونظام المستعمرات والمحميات، وتحقيق السلام العالمى على أساس استقلال الأمم والأقوام.

والحياة الروحية للمجتمع الإنساني لا تستلزم فقط الحرية الروحية لأفراد كل مجتمع ولكنها تستلزم، بجانب ذلك، انفتاح كل مجتمع على المجتمعات الأخرى. فالدين والفلسفة والفن والعلم هى فعاليات يمكنها فقط أن تولد فى الحرية وتنبثق فيها. وجميع هذه الفعاليات يمكنها أن تساهم فى عملية جعل الجنس البشرى جنسًا واحدًا، ولكن ذلك لا يحدث إلا إذا سُمح لهذه الفاعليات أن تتطور فى حرية. فرفاهية المجتمع وسلامته هى، وقبل كل شيء، رفاهية كل العالم وسلامته. فمن المستحيل أن نتحدث عن رفاهية العالم وسلامته إذا ما كان لا يزال يعانى آلام الجوع والفقر أو إذا ما كانت الحرية لا تزال غائبة عن أى جزء من أجزاء هذا العالم.

وهناك على الدوام توترًا دياليكتيكيًا بين حياة الإنسان الروحية من جهة والظروف المادية التى يعيش فيها هذا الإنسان وذلك من جهة أخرى، فالذوبان الكامل والتلاشي التام للإنسان فى وجوده المادي سيؤدي به حتمًا إلى وأد روحه والقضاء عليها. ولكن هذا الاستغراق التام يمكن أن يكون له سببان مختلفان فأولًا قد تكون بنية المجتمع فى حقيقتها بحيث تدفع الإنسان دفعًا ليهتم اهتمامًا تامًا بوجوده المادى، وفى هذه الحالة، يكون علينا واجب واضح يستوجب منا تغيير هذا المجتمع. ولكن وهذا ثانيًا، قد يختار الإنسان بكامل ارادته الاهتمام بوجوده المادى اهتمامًا تامًا وذلك لأنه لا يبحث أساسًا عن ما يعد ضروريًا للحياة،

وإنما يستهدف فقط تحقيق الثروة الطائلة أو القوة الشخصية. ومن ثم فإن تغيير أو إعادة تجديد المجتمع فى هذه الحالة لا يغير من هذا الاتجاه الجوانى لإرادة الإنسان لما هو مادى ولكن يجعله هذا التغيير والتجديد واعيًا ومنتبهًا لإمكانية أن تتجمع الثروة والقوة فى أيدى الأفراد. ومن ثم فإن كُلًّا من الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاقتصادية الاجتماعية تُعدان أمرًا ضروريًا ولا غنى عنه.

ومع ذلك فإنه إذا كان الإنسان يتمتع بالقدرة والكفاية بحيث يستطيع تأمين وجوده المادي، وأيضًا وجود أقربائه ومعارفه، فإن هذه الكفاية وهذه القدرة تعملان معًا باعتبارهما الشرط الضرورى لتطوير حياته الروحية شريطة أن يكون قويًا، بحيث يقاوم إلحاح المضى فى تكريس نفسه تمامًا لتحسين وجوده المادى. ومن ثمَّ فإن الشرط الثاني للثورة الروحية هو «التحول الإرادى والحر» عن «الوفرة» والجشع الماديين. ويمكن لهذا أن يتحقق فحسب فى الاعتدال أو التوسط بين «الحاجة المادية» و«الجشع المادى» إذا كان هذا التوسط أو الاعتدال قد تمَّ اختيارًا بإرادة حرة فى عملية «التخلى الواعى والبصير».

وقد عَّرف «دنيس دى روجيه» فى كتابه الشخصانية على النحو التالي، إن رسالة المدنية هى أن تقود ثورة وإلا انقلبت هذه الثورة ضدها. ومن الضرورى لكى تتحقق هذه الثورة أن نكتشف معيارًا مشتركًا بين كل من «الفكر» من جهة و«العمل» من جهة أخرى، وأيضًا بين «الصفوة» و«العامة» الذين يقع على عاتقهم مهمة مساعدة هذه الصفوة. ويأتي قبل كل هذا السؤال عن كيفية تجسيد هذا المعيار فى الحياة وذلك من خلال الفعل ثم اصلاح العالم وفقًا لصورة هذا المعيار»[1].

---

(1) Rougemont (Denis): Penser avec Le Mains (1936) p196

وكما قال «مونييه» فى كتابه عن «بيان المذهب الشخصانى» ١٩٣٦ «إننا نصف كل مذهب وكل حضارة بأنها شخصانية اذا سلمت بأولوية الشخص الإنسانى وأسبقيته على الضروريات المادية والمؤسسات الشمولية التي تقف فى وجه تطور الفرد وتحول دون تطوره وتقدمه»[١]. ومع ذلك فليس هناك بين الشخص الفرد من جهة والمجتمع من جهة أخرى فصل متضمن فى الفلسفة الشخصانية. والأمر هنا كما أكده «مونييه» تأكيدًا شديدًا فى نفس الكتاب حيث نجده يقول فى صفحات تاليه «إن اتجاه العالم» لكى يصبح لا شخصيًا، ثم تدهور فكرة المجتمع وانحسارها تشير، من جهة نُظرنا إلى نفس عملية الانحلال والتدني والنكوص»[٢]. وقد كان «مونييه» يشير فى هذا الصدد إلى التعارض الواضح بين الأفكار الشخصانية والماركسية فى التاريخ. فكلاهما يرفض البرجوازية والمجتمع الفاشى، بالإضافة إلى أنهما يستهدفان خلق مجتمع جديد. ومع ذلك يظل الفيلسوف الماركسى مقيدًا بحتمية القرن التاسع عشر، معتقدًا أن المجتمع الجديد سيتحقق مهما يحدث. أما الفيلسوف الشخصانى فهو، من جهة أخرى، مقتنع بأن هذا المجتمع سيتحقق فقط عندما يختار الإنسان بإرادته أن ينهض بتحقيقه. فالتاريخ، بالنسبة للفيلسوف الشخصانى، ليس واقعة أو حادثة «تقع للجنس البشرى وتحدث له، وإنما هو شيء يجب على بنى البشر، النهوض به والعمل على تحقيقه.

(1) Mounier(E):Manifeste au Service du personalisme (1936)p7

(2) ibid p81

١٠ـ الفينومينولوجيا

لقد تأثرت الفلسفة المعاصرة بفينومينولوجيا «إدموند هوسرل» ١٨٥٩ـ ١٩٣٨ Edmund Husserll تأثرًا عميقًا وذلك إلى حدٍ بعيد. وكما فعل الكانطيون الجدد، أخذ «هوسرل» نقطة انطلاقه من «نظرية العلم». فقد كان فى الأصل عالمًا رياضيًا وأصبح واعيًا بالحاجة الماسة والملحة إلى توسيع أساس المشكلات النظرية التي كان يواجهها العالم فى الرياضيات. وقد أدىَّ به هذا إلى «حدس أصيل» و«رؤية ثاقبة» مؤَّداها أن الخطوة الأولى فى نمو أية محاولة لفهم هذه المشكلات النظرية يجب أن يتمثل فى الاقتراب المناسب من الظواهر ذاتها. ومن ثمَّ فقد تطورت الفينومينولوجيا باعتبارها منهجًا للاقتراب من الظواهر فى حالتها الخالصة، أو فى «صورتها الأصيلة»، وقد ظل هذا المنهج مبدًا موجهًا فى كل تطور فينومينولوجيا هوسرل.

ولكن ماهو المقصود بالظاهرة هنا؟

لقد كانت الظاهرة بالنسبة لهوسرل هى أى شيء، سواء كان هذا الشيء متخيلًا أو موجودًا وجودًا موضوعيًا، سواء كان هذا الشيء مثاليًا أو واقعيًا يعرض نفسه أو يَمْثل، وذلك على نحوٍ ما، أمام «وعي الإنساني». وقد كان هدف «هوسرل» هو إيجاد منهج لا يفسد هذه الظواهر أو يشوهها، وإنما يجعل بالإمكان وصفها كما تظهر؛ ومن ثم فقد حاول أن يقترب من الظواهر بدون أية أفكار مسبقة أو أية نظريات أو فروض، وأن «يراها» كما هى فى ذاتها. أعني أن يمضى قدمًا إلى الأشياء فى ذاتها den sachen selbst ومع ذلك فإن هذه العودة إلى الأشياء فى ذاتها ظلت تعنى العودة إلى الأشياء كما تبدو للوعى. فالظاهرة كانت، بالنسبة إلى

....

هوسرل «ظهور شيء ما فى الوعي». ومع ذلك فإن هذا لم يكن يعنى، فى فترته المبكرة، أن هذه الأشياء كما تزعم المثالية ليست شيئًا أكثر من كونها الصور التي يظهر فيها الوعى. إن هذا قد يكون ارهاصًا بمقدم نظرية ما، مع أن «هوسرل» قد أكَّد عند هذه المرحلة، على أن الفينومينولوجيا عليها أن تكون شيئًا قبل النظرى» أو «سابق لما هو نظرى». بالإضافة إلى أن هذا، بدوره، لا يعني أن «هوسرل» كان واقعيًا طالما أن الفينومينولوجيا قد سبقت التمييز بين «الواقعية» و«المثالية».

ومع ذلك، فإنه إذا ماكان يلزم العودة إلى الظواهر ذاتها فإن وجود منهج كمبدأ للتوجيه يصبح شيئًا ملحًا. وقد أدرك «هوسرل» حقيقة أنه من المستحيل وصف الظواهر فى تفصيلاتها الفردية وأنه حتى إذا كان هذا الوصف ممكنًا فسيكون خاليًا تمامًا من المعنى. ومن ثم خلص «هوسرل» إلى ضرورة أن نحاول أن نلتقط ماهية الظواهر وأن نعاينها. فقد كان على المنهج الفينومينولوجى أن يدع جانبًا كل ما لا يدخل فى ماهية الظواهر وأن نسمح لماهية هذه الظواهر لأن تعبر عن نفسها. وقد كان «هوسرل» على الدوام، ينظر إلى مشكلة المنهج على أنها الموضوع الأساسي والمحورى فى كل كتاباته الفلسفية، فلدينا على سبيل، عمله المبكر «البحوث المنطقية» ١٩٠٠- ١٩٠١ وهو الكتاب الذى عرض فيه، لأول مرة، برنامجه الفينومينولوجى ولدينا أيضا عمله المتأخر الذى كان بدوره، منصبًا على المنهج الفينومينولوجى، وقد طبق هذا المنهج على نحو عينى فى مجالات عديدة من مجالات الوجود، ويظهر هذا بوضوح وجلاء فى العمل الذى نشر بعد وفاته.

وإحدى الأفكار الرائدة فى فلسفة «هوسرل» هى فكرة القصدية

Intentionality. فلا يمكننا بحال أن ندرك الوعي الإنساني إدراكًا مباشرًا؛ وذلك لأن هذا الوعى فى ماهيته «وعي قصدي» أعني أنه وعي موجه نحو ما ليس فى ذاته وعيًا. فإن كل ما لدينا من فعاليات الإدراكات والتصورات والأفكار والخيالات والرغبات والإلهامات هى على الدوام، فعاليات قصدية، وبعبارة أخرى، موجهة نحو شيء ما. ومن ثَمَّ فإن تحليل هذه القصدية هو وحده الذى نستطيع به اكتشاف الوعي ذاته. وقد اتجه تلاميذ هوسرل، وخاصة عن طريق هذه الفكرة عن القصدية، إلى الواقعية، بالرغم من أن هوسرل نفسه قد مال، وعلى نحو تدريجى، إلى المثالية. ومع ذلك، فإن طبيعة هذه «المثالية» ومعناها الدقيق لا يزال موضوعًا للمناقشة.

وقد ظهر هذا الاتجاه نحو «المثالية» لأول مرة فى كتاب «هوسرل» «المقدمة العامة إلى الفينومينولوجيا» ١٩١٣ إن على الفيلسوف الفينومينولوجي أن يضع، وعلى نحو باتٍّ وقاطع، حقيقة العالم الخارجى وواقعيته بين أقواس، وبعبارة أخرى نقول: إن عليه «أن يستبعده» إن اهتمامه يكون بالظاهرة، وهذه الظاهرة تكشف عن ذاتها فقط فى الوعي. ولا شك فى أنه من المطلوب إيجاد منهج مناسب لهذا «الاستبعاد للعالم الخارجي» وذلك لأن التصور التلقائي العفوي للعالم يسري فى التحليل ويفسده دون أن يكون لدينا ثمة وعي أو إدراك بهذا. وقد طبق «هوسرل» هذا المنهج الفينومينولوجى فى عملية «الرد» أو على ما أطلق عليه وصف «الإبوخيه» Epoche. والرد نوعان. الرد الأول هو «الرد الماهوى» Eidet-ic وهو الرد الذى يتيح للماهية الكامنة فى الظاهرة فرصة الظهور، أعنى أن هذا الرد الماهوى هو الذى يجعل هذه الماهية مرئية. أما الرد الثاني فهو

«الرد الترنسندنتالى» transcendental reduction وهو الرد الذى يضع كل علاقة بين «الظاهرة» من جهة و«العالم الخارجى» من جهة أخرى بين أقواس. وعن طريق هذين الردين، الماهوى والترنسندنتالى، يمكننا أن نصل إلى الوعي الترنسندنتالى، وهو الوعي الذى يعد الوعي التجريبي دومًا صورة خاصة من صور التعبير عنه

والفينومينولوجيا كمنهج تعد تحضيرًا أو تجهيزًا لكل بحث فلسفى فى العلوم الوضعية. ففى فحص ماهية كل علم، تُكتشف البنية الأساسية للوجود الخاص بذلك العلم ومن ثم تصبح «أنطولوجيا نطاقية» وتظهر وحده هذه الصور «الأنطولوجية النطاقية» regional ontology فى «الأنطولوجيا الصورية».

وفى كتابه «المنطق الصورى والترنسندنتالى» ١٩٢٩ نظر «هوسرل» من جديد للمشكلة التى كانت قد شغلته فى كتابه «البحوث المنطقية»، ومن ثمَّ هاجم «النزعة النفسانية» psychologism مؤكدًا على أنه من المستحيل أن يذوب المنطق ويتلاشى كليًا فى علم النفس، أو أن يستوعب علم النفس المنطق استيعابًا تامًا؛ فبينما يمكن لعلم النفس أن يصف التيار الواقعى والفعلى لأفعال التفكير، فإن المنطق وحده هو الذى يستطيع أن يحكم على صحتها Validity. وفى الوقت نفسه نجد أن «هوسرل» قد ناقش، بالإضافة إلى ذلك، المشكلة التى ستلعب دورًا متعاظم الأهمية فى أعماله المتأخرة ومنها كتابه التأملات الديكارتية ١٩٣١ فإذا أخذتُ من وعيِ الخاص نقطة انطلاق لى، وذلك لكي أتمكن من اكتشاف الوعي الترنسندنتالى فى وعي الخاص، فكيف أواجه الآخرين وأقابلهم فى هذا الوعي؟ وهل لا أقع فى هذه الحالة في «الأنا وحدية» Solipsism أو ما

يُمكن أن نسميه «الأنانة» بحيث ينتهى الأمر إلى أن لا يكون هناك ثمة شيء موجود سوى وعي أنا الخاص والذاتي؟ وكيف يتكون لدي عندئذ أية معرفة تتعلق بعالم يتعلق «بالبينى ذاتية»؟

وقد أدى النظر فى هذا السؤال بهوسرل ليصبح وجهًا لوجه، وذلك خلال المرحلة الأخيرة من حياته، أمام مشكلة «العالم العينى» الذى يعيش فيه الإنسان. فقد وجد نفسه مدفوعًا إلى أن يضع فى اعتباره العالم الخارجى العيني وهو العالم الذي كان قد وُضع جانبًا بتأثير اشتغاله السابق بالرد الماهوى، بالإضافة إلى اهتمامه، فى الوقت نفسه، بمشكلة التاريخ. وقد وجه «هوسرل» اهتمامًا عظيمًا فى هذه المرحلة من تطوره الفكرى، إلى حقيقة أن «العالم العينى» الذى يعيش فيه الإنسان هو العالم الذى «تشكل» بواسطة التاريخ، وأن بالإمكان فهم هذا العالم فهمًا كاملًا فقط فى ضوء نموه التاريخى وتطوره: فإن الفهم التام والكامل ظهر له على أنه على جانب عظيم من الضرورة والأهمية وذلك لأن هذا العالم كان فى حالة «أزمة». إن أزمة العلوم تعد واحدة فقط من تلك الصور التى تعبر فيها هذه الأزمة عن نفسها على نحو أعظم وأكبر، وقد طَوَّر «هوسرل» هذه القضية فى كتابه «أزمة الإنسان الأوربى» ١٩٣٩ Die krisis De Europaischen wissen schaftten.

ونجد فى تراث «هـوسرل» الفلسفى عناصر معينة دائمة، ومع ذلك فإننا نجد بجانب هذه الأفكار الدائمة أفكارًا أخرى تكشف عن تحول تدريجى فى محور الاهتمام ومناط التأكيد. وأحد هذه الأفكار الدائمة فى فكر «هوسرل» اعتقاده بضرورة إعادة بناء المشكلة الفلسفية برمتها وذلك انطلاقًا من «الأسس» و«الجذور». وفى هذا السياق أخذ

«هوسرل» يشعر على نحو متزايد بأنه يقترب اقترابًا شديدًا من ديكارت الذى كان بدوره مقتنعًا بالفكرة ذاتها فى القرن السابع عشر. بالإضافة إلى أن «هوسرل» شارك «ديكارت» فى الاعتقاد الأول، أعني ضرورة بناء الفلسفة بحيث تصبح علمًا دقيقًا، ففى رأيه أن الإجماع والاتفاق أمران ممكنان، بل وضروريان فى الفلسفة شريطة أن يتم توجيه وتدبير الفلسفة فى حدود خطط وممارسات علمية دقيقة وصارمة. ولا يعني هذا، بالنسبة لهوسرل؛ أن الفلسفة من جهة والعلوم الوضعية من جهة أخرى غير مختلفين اختلافًا جوهريًا، وإنما يعني إمكانية أن نستخدم فى الفلسفة منهجًا صوريًا، أعني المنهج الفينومينولوجى؛ وهو المنهج الذى يمكنه تقديم المبادئ الأساسية الهادية والموجه للمناهج المختلفة لكل من الفلسفة والعلوم الوضعية على السواء: إن كل منهج علمى هو فى نظر «هوسرل»، حالة خاصة للمنهج الفينومينولوجي الصحيح صحة تامة.

ومع ذلك فإن فكرة «هوسرل» عن القصدية لم تستمر على حالها. فالتأكيد الذى كان مكرسًا للطبيعة القصدية التي للوعي الإنساني كان له تأثير تحررى، ولكن هذه «القصدية» قد أصبحت وعلى نحو متزايد، مثارًا للشك كلما وجه اهتمامًا متزايدًا للاتجاه الذى يسمح للفينومينولوجيا أن تصف محتوى الوعي كوعي. وقد كان هناك فى الحقيقة طريقان ممكنان للخروج من هذا المأزق: فإما أن نعتبر الوعى هو الكيان الوحيد الذى يجب البحث فيه وهو الحل الذى قدمته المثالية من قبل، أو نضع القصدية، منذ البداية، فى العالم وهو الطريق الذى انتهجه «هيدجر».

بالإضافة إلى أن فكرة «هوسرل» فى حدس ماهية الظواهر قد طرأ عليها هى الأخرى تعديل. إذ كيف يمكن استنباط ماهية ظاهرة ما من الظواهر

من امتلائها التجريبى وطبيعتها المتغيرة؟ والحق أن هذا الواقع التجريبى كان يلعب، فى البداية، دورًا أقل أهمية فى فكر «هوسرل» وذلك مقارنة بالاهتمام الذى كان يوليه لفكرة حدس الماهية في ذاتها، ولكن «هوسرل»، فيما بعد، أصبح على وعي متزايدٍ بحقيقه أن مبدأه فى «القصدية» لا يمكنه الائتلاف أو الانسجام مع هذا الاهتمام المحدود بالواقع التجريبى. فقد كان هناك، على الدوام، خطر أن يصبح الوعي وعيًا مجردًا بحيث لا يكون هناك ثمة سبيل للتعلق بالوعى العينى والارتباط به. وقد كان هذا الأمر هو الذى حدا بهوسرل لأن يضع فى اعتباره، وذلك فى كتاباته المتأخرة مشكلة العالم العينى الذى يعيش فيه الإنسان (العالم المعيش).

ولم يكن اتجاه «هوسرل» نحو المثالية اتجاهًا مؤكدًا. فقد فتح «هوسرل» لتلاميذه الطريق إلى الواقعية، ولكن لأنه قد مال نحو المثالية ونزع إليها فإن «هوسرل» قد فقد، وإلى حد كبير، نفوذه على تلاميذه. وكان أكثر هؤلاء التلاميذ استقلالًا هم هؤلاء الذين درسوا على يده خلال العشر سنوات الأولى أو نحو ذلك من القرن العشرين. وقد كان الاهتمام الأخير لهوسرل، وهو الاهتمام بالعالم الذى يعيش فيه الإنسان (العالم المعيش)، بمثابة مواجهة منه مع الواقعية: ألا يتضمن هذا الاهتمام تحولًا فى الاتجاه نحو الواقعية؟ أم أن الحقيقة هى أن مثاليته لم تكن بحال مثالية بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، وإنما مثالية منهجية تمامًا كما كان شك «ديكارت» شكًا منهجيًا؟ ولكن هل يمكن لهذه المثالية المنهجية أن تأتلف مع فكرة القصدية؟ وهل هذه الفكرة تقتضى ليس وضع العالم الخارجى بين أقواس، إنما وضع الوعى بين أقواس؟ وهل السؤال عن الرد الماهوى والمثالية والوعي التر تسندنتالى لا يتضمن وجود علاقة حميمة وصلة وثيقة

بين كل منهم بالآخر، ثم ألا تقتضى استحالة واحدة من هذه الوجهات من النظر عدم إمكانية تأييد الأخريين والدفاع عنهما؟

هذه هى بعض التساؤلات التى تثيرها فينومينولوجيا «هوسرل»، وليس من الممكن أن نقرر على نحو أولانى مدى إجابة مؤلفات هوسرل على هذه التساؤلات، وهى المؤلفات التى بدأ، بالفعل، نشرها، بالرغم من أن هذه المؤلفات لم تكتمل على الإطلاق؛ ومع ذلك فإن الشيء الذى بات واضحًا على نحو متزايد هو أن «هوسرل» كان شخصية متقلبة ومتحولة باستمرار، فلم يكن هوسرل يثبت على موقف فلسفى بعينه. ولا شك فى أن التشابه العميق والقرابة الوثيقة بين فكره وفكر الكانطية الجديدة شيء يلفت الانتباه بدرجة شديدة. وواضح من اتصاله بفيلسوف ماربورج «بول ناتورب» paul Natorp (١٨٥٤ـ ١٩٢٤) أن «هوسرل» نفسه كان على وعي دائم بهذه الصلة وهذا التشابه. فكلاهما كان ينظر إلى الفلسفة على أنها علمٌ دقيق وكلاهما كان يُركز على الجانب الصورى للفلسفة، وكلاهما أخذ الوعي الإنسانى نقطة انطلاق لتفكيره أما العنصر الجديد فى فكر «هوسرل» فقد كان يتمثل فى تفكيره المتجدد والمتغير على الدوام فى موضوع القصدية intentionality وقد كان هذا العنصر بالذات هو الذى جعل من مثالية «هوسرل» أمرًا مثيرًا للشك، كما أن هذا أيضًا هو الذى دفعه إلى أن يضع فى اعتباره مشكلة « العالم العينى الذي يعيش فيه الإنسان «(العالم المعيش).

ولم يؤثر «هـوسرل» فقط فى الحركة الفلسفية الألمانية المعروفة بالفينومينولجيا، وهى الحركة التى يصعب علينا أن نقدم تعريفًا لها والتى وجدت تعبيرها الحرفى فى الكتاب السنوي Husserll,s Jahrbuch الذى

كان يصدره «هوسرل»، وإنما أثرًا أيضًا فى الفلسفة الوجودية وفلسفة التوماوية الجديدة. بل إن «هوسرل»، وإلى حد ما، قد أثر فى الفلسفة المعاصرة كلها، بالإضافة إلى ذلك، فقد كان له تأثير كبير خارج نطاق الفلسفة بمعناها الدقيق، أعني فى مجالات القانون والدراسات اللغوية والأدبية، ولا يزال له تأثيره الكبير فى مجالات علم الاجتماع وعلم النفس. فإن تحول الاهتمام من «الأصول» إلى «البنية» يظهر بوضوح فى فكر «هوسرل» بالإضافة إلى أنه قد ساهم مساهمة رائدة فى المحاولات التى بذلها «علم نفس» وكانت تستهدف اكتشاف صورة العلم وتحديدها. بالإضافة إلى أن إعادة اكتشاف «هوسرل»، وذلك فى فكره المتأخر، لأهميته «التاريخية» قد ظهر بوضوح فى الحركة الفينومينولوجية فى مجال الطب العقلي وأيضًا فى فلسفة الفيلسوف الفرنسى «موريس ميرلوبونتى» Maurice Merleau ponty.

لم يكن «ماكس شيلر» ١٨٧٤ – ١٩٢٨ Max scheler تلميذًا لهوسرل، ولكنه بالتأكيد تأثر تأثرًا قويًا بفكر «هوسرل»، فهو من الناحية الفلسفية يعد قريبًا جدًا من «هوسرل» بالإضافة إلى أن أفكار «شيلر» قد تطورت على نحو أساسي فى حياته وقد تحدد هذا التطور، على نحو كبير، بالتطور الذى طرأ على حياته الخاصة، وذلك خلاف ما حدث مع «هوسرل» الذي تطورت أفكاره بفعل المشكلات الفلسفية التي واجهته فقد تأثر تطور فكر ماكس «شيلر»، قبل كل شيء، بعلاقته بالإيمان المسيحى والكنيسة الكاثوليكية. ومن ثم فإن الطابع الديني لفلسفته كان، على الدوام، ظاهرًا وسائدًا إلى حدٍ بعيد. فالفكرة المحورية والمركزية لأكثر أعماله أهمية كانت تؤكد دومًا على ارتباط الإنسان وتعلقه بالإله المشخص

الذى تقول به الكاثوليكية، إن تصور الله فى حدود وحدة الوجود هو تصور يظهر بوضوح تام.

ولم يكن «شيلر» مفكرًا مذهبيًا أو نسقيًا كما كان «هوسرل» ومعظم الفلاسفة الألمان، فقد كانت كتبه تأتى، على الدوام، فى صورة تأملات أو أفكار متناثره وجزئية تلقى أضواءً مختلفة على المشكلات الفلسفية الرئيسية والمتعددة كما فى السؤال الخاص بما هو الإنسان؟ وكيف يوجد هذا الإنسان فى العالم؛ جنبًا إلى جنب مع غيره من البشر؟ وماهى علاقة هذا الإنسان بالله؟ وقد استخدم «شيلر» فى محاولته الإجابة على هذه التساؤلات والتساؤلات المماثلة منهج «هوسرل» الفينومينولوجى، ولكنه لم يركز مع ذلك، انتباهه على هذا المنهج كما كان يفعل «هوسرل». فقد كان المنهج بالنسبة إليه مجرد وسيلة لإلقاء الضوء على ماهية الإنسان وفحص هذه الماهية. وكان أسلوب «شيلر» فى التفكير هو الأسلوب المادي وليس الصورى، ولهذا السبب لم يكن ليقدر أن يقبل أخلاق «كانط» الصورية فى الواجب، وانما استهدف إيجاد نسق أخلاقى يقترح للإنسان قيمًا تنهض بعملية تجسيدها فى الواقع.

وفى أهم ثلاثة كتب حررها «شيلر» تناول على التوالى مشكلات الأخلاق، مشكلات الفلسفة الدينية ومشكلات الأنثربولوجيا الفلسفية. فقد كتب فى ١٩١٣ كتابه «الصورية فى الأخلاق والقيم الأخلاقية المادية» وفى ١٩٢١ «فيما هو أبدي وخالد فى الإنسان» وأخيرًا فى ١٩٢٣ كتب «طبيعة التعاطف الوجداني وصوره». ولا يعني هذا أن «شيلر» ناقش هذه المشكلات على نحو نسقى مذهبى فى ثلاثية من الكتب. فقد كانت المشكلات، بالنسبة إليه، متداخله إلى حد بعيد. فلم يكن قادرًا

على أن يفصل الأخلاق عن الأنثربولوجيا الفلسفية ومن ثم فقد عالج الأخلاق على أنها مظهر أو جانب من الأنثروبولوجيا، وكان السبب الدقيق الذى دفعه إلى هذا هو أنه لم يعتبر الأخلاق دراسة صورية، وإنما رأى أنها تحدد القيم الحقيقية لوجود الإنسان وتعينها، بالإضافة إلى ذلك فقد كانت الأنثربولوجيا بالنسبة إليه، فلسفة دينية فى نفس الوقت. فلا يمكن الفصل بين الاثنين وذلك لأن كل القيم كانت فى نظره، موجهة بالتوجه الأصيل والجوانى للإنسان نحو الله. لقد كان الدافع المعاصر نحو التمكين لما هو نسبى وترسيخه فيما هو مطلق هو أحد أقوى الدوافع التى لعبت دورًا حيويًا فى كل التطور الفكرى لشيلر كفيلسوف.

ولكن بينما كان «هوسرل» فى تفكير الفلسفى قريبًا إلى حد بعيد من الكانطية الجديدة فى مدرسة ماربورج كان «شيلر» متأثرًا إلى حد ما بأفكار مدرسة «بادن»، حيث نجد فى فلسفة «شيلر» نفس التأكيد على أهمية «القيم» ونفس الاتجاه الذى يتعلق بالنظر إلى هذه «القيم» باعتبارها مجالًا مستقلًا يوجد جنبًا إلى جنب مع مجالي «المعرفة» و«الوجود». ولكن كان منظور «شيلر» أكثر روعة وجاذبية من منظور مدرسة بادن. فبينما كان الكانطيون الجدد فى بادن يطرحون على الدوام تساؤلاتهم فى إطار نظرية العلم تناول «شيلر» نظرية العلم باعتبارها جانبًا من نظريته الأنثروبولوجية، وهى النظرية التي كان لها، بحسب موقفه الفلسفى، توجهًا دينيًا.

فالإنسان ليس هو خالق القيم أو مبدعها: فالقيم تسري وتسود فى استقلال عنه. فمهمة الإنسان ببساطة تتمثل فى أن يتعرف على هذه القيم ويجسدها فيما هو واقع وعيني. إن أخلاق «كانط» الصورية، وهى

التى استهدف فيها «كانط» رد كل الفعالية الأخلاقية إلى الواجب، لا تستطيع أن تفسر الظاهرة الأخلاقية، والسبب الدقيق لهذا العجز هو أن «كانط» اعتبر الأخلاق صورية خالصة. ومن ثمَّ فإن السؤال الهام الذى يواجهنا هنا ليس هو فقط أن نعرف أن علينا أن نؤدى واجبنا، ولكن أن نعرف أيضًا ما هو واجبنا الذى يتوجب علينا تأديته، بالإضافة إلى أن هذا الواجب وحده لا يمكن أن يكون كافيًا، طالما أن «الحب» يتجاوز الواجب، بالإضافة إلى أنه فقط فى حالة الحب يظهر السؤال الأخلاقي والمشكلة الأخلاقية بالمعنى الأكمل والأتم لهذه الكلمة. إن ظاهرة الحب توجه انتباهنا إلى مجال يتجاوز المجال الإنساني الخالص. فالحب على الدوام هو علاقة بين أشخاص. ولكن هناك ما يعد خاصية مميزة لظاهرة الحب، وأعني به الدافع الذى يتوق إلى اللانهائية وهو الدافع الذى يمكن فقط أن يكون صحيحًا بالنسبة إلى الإنسان اذا ما أصبح هذا الإنسان أكثر من مجرد إنسان، وبعبارة أخرى إذا تعلق الشخص «النهائى» بشخص «لانهائي» أعني أن يكون متعلقًا بإله خلاَّق وشخصي؛ ولذلك فإن الفلسفة الإنسانية الحقة ليست ممكنة إلا إذا كانت متعلقة تعلقًا كاملًا بالله، بالضبط كما هو الحال فى الفعل الإنساني، هذا الفعل الذي لا يكون له معنى حتى يتعلق تعلقًا تامًا ونهائيًا بالله.

لقد عبر «شيلر» فى تفكيره تعبيرًا غاية فى القوة والوضوح عن رغبة القرن العشرين فى ما يمكن أن نصفه بأنه «عيانية فلسفية» philosophical concreteness. فقد رفض رفضًا حاسمًا فكرة أن العلم كان موجهًا إلى الواقع «العيني» وأن الفلسفة كانت موجهة تجاه المجرد، وأصرَّ، فى المقابل على أن الفلسفة عليها، وعلى نحو حاسم وقاطع، أن توجه انتباهنا

مباشرة نحو «الواقع العيني» للإنسان والعالم. فقد أكدَّ شيلر على أن الإنسان بدون العالم يصبح تجريدًا. ويعزي إلى هذا الاتجاه اهتمام «شيلر» بعلم الاجتماع. فقد كان مؤمنًا بضرورة فهم الإنسان فى إطار خلفية العالم وحدوده. وأن علاقة «الأنا ـ الأخر» يجب، فى هذا السياق، بحثها قبل كل شيء. فالتساؤلات التى طرحها «شيلر» كانت على الدوام تساؤلات من قبيل كيف يقف الإنسان فى علاقته بغيره من الناس؟ وكيف يحقق الإنسان ذاته خلال علاقاته بغيره؟ وكيف يجسد الإنسان تعلقه وارتباطه بالإله واحتوائه من خلال هذه العلاقات وبها؟ ومن ثمَّ فإن «شيلر» قد قدم تعبيرًا وصورة لرغبة الإنسان المعاصر فى أن ينكب «جوانيًا» وينقلب نحو ذاته ونفسه وذلك بدون أن يفقد اتصاله بواقعية العالم وحقيقته أعنى بدون فقدان لما هو «عيني».

وقد أثر «شيلر»، مثل «هوسرل»، تأثيرًا غاية فى العمق فى الفلسفة الأوربية. وقد كان تأثير «هوسرل» ملموسًا على نحو أساسى فى اتجاه التفكير الصوري فى المنهج الملائم المناسب للعلم والفلسفة. أما «شيلر» فقد عمق تطوير وتنمية مبحث غاية فى الثراء والخصوبة، ولا يزال يشغل انتباه الفلاسفة وعلماء النفس وعلماء الاجتماع حتى اليوم. وأخيرًا فقد كان لعمله فى مجال فلسفة الدين تأثيرًا على المشكلات الدينية وتجديد وانتعاش دراسة اللاهوت فى القرن العشرين خاصة فى نطاق الكنيسة الكاثولوكية.

وبمعنى ما من المعاني اتحد تأثير كل من «هوسرل» «وشيلر» فى «نيقولا هارتمان» ١٨٨٢ ـ ١٩٥٠ Nicolai Hartmann وكان «هارتمان» مثل «هوسرل» مفكرًا نسقيًا، فقد استخدم المنهج الفينومينولوجى

لصياغة أفكاره وبلورتها بأعظم درجة ممكنة من الوضوح ومع ذلك فإن محتوى أفكاره ومضمونها قد تشكلا وتحددا، إلى حدٍ ما، بالمشكلات التى كان «شيلر» قد أثارها. ولكن لأن «هارتمان» لم يجعل فى فلسفته مكانًا للتعرف على الإله، فإنه قد أضفى الطابع العلمانى الدنيوى على مشكلة «شيلر». فقد بدأ بالكانطية الجديدة التى تأسست فى مدرسة ماربورج ولكنه استبعد وجهة النظر المثالية، وذلك بعد تأمل الكانطية الجديدة التى تأسست فى مدرسة ماربورج ولكنه استبعد وجهة النظر المثالية، وذلك بعد تأملٍ فى مشكلة المعرفة المحورية والأساسية، بالإضافة إلى أنه اتجه، متأثرًا إلى حد بعيد بطريقة «شيلر»، إلى قبول التصور الواقعى للمعرفة. وقد أودع «هارتمان» الأفكار الأساسية فى فلسفته فى كثير من الكتب منها «مجمل ميتافيزيقا المعرفة» ١٩٢١، و«الأخلاق» ١٩٢٦، «مشكلة الوجود العقلى» ٩٣٣ وأخيرًا أسس الوجود «الأنطولوجيا» ١٩٣٥.

ويظهر لنا «التحليل الفينومينولوجي» كيف أن «الذات» و«الموضوع»، وذلك فى عملية المعرفة، يقابل كل منهما الآخر. فالموضوع هو الذى يحدد طبيعة المعرفة وهو باعتباره كذلك يعد مستقلًا عن «الذات»، بل ويمكن ـ وذلك إلى حد ما، أن نصفه بأنه «وجود فى ذاته»، ويتصف كل من «الموضوع الواقعى» و«الموضوع المثالى» بهذا الاستقلال. ومع ذلك فإن هذا لا يتضمن ضرورة أن نواجه الاختيار بين «الواقعية» من جهة و«المثالية» من جهة أخرى، فالتحليل الدقيق والأمين يظهر لنا كيف أن ظاهرة المعرفة يمكن أن تكون معقولة من خلال الواقعية بأكثر مما تكون من خلال المثالية، حيث ان كل صور المثالية تعكس تناقضات جوانية وأصيلة. فلدينا فى المقام الأول ذلك الاتجاه الطبيعى الذى يستغرق

الإنسان، وهو الاتجاه الذى يتصف، دوما، بأنه اتجاه واقعى، وهو الاتجاه الذى ينحاز لصالح الواقعية، وبالطبع فإن هذه الحقيقة فى ذاتها لا تعد برهانًا أو دليلًا حاسمًا على صحة الواقيعة، ولكن من المؤكد وذلك من جهة أخرى، أنه من الصواب أن نقول: إن على المثالية، مهما كانت صورتها، أن تقدم تفسيرًا لهذه «الواقعية الأصيلة». وليس هناك شك فى أن هذا يكشف عن صعوبة أساسية بالغة تواجه المثالية بالإضافة إلى أن الطابع القصدي للمعرفة إنما يعد ذا أهمية قصوى، ولا تستطيع المثالية، بدورها أن تقدم تفسيرًا لهذه القصدية. ومع ذلك فإن الشيء الذى يعد أكثر وضوحًا وإقناعًا بالمقارنة بتحليل المعرفة هو تحليل العاطفة الإنسانية. ففى كثير من أفعالنا نكون مندمجين ومستغرقين عاطفيًا ووجدانيًا مع الآخرين ومع الأشياء فى العالم. ومن ثم فإن واقعية الآخرين وواقعية العالم هما افتراض ضرورى لهذا الاندماج، وهذا الاستغراق العاطفي الوجداني. ولا يستعبد الطابع القصدى للمعرفة وواقعية الموضوعات المعروفة وجود عنصر لا عقلي فى المعرفة، بل العكس هو الصحيح، أعنى أنهما يتضمنان وجود هذا العنصر اللاعقلى، ومن ثم يبقى فى الموضوع شيء ما ليس من السهل علينا معرفته أو النيل منه.

وقد سمح «هارتمان» كما فعل «شيلر»، لموضوعية القيم أن تسود مجال الأخلاق. فهو يرى أن للقيمة وجودًا فى ذاته، وهذا الوجود تتم معرفته بواسطتنا، ولكنه وجود ليس بإمكاننا أن نغيره أو نبدله، فهناك ما يُطلق عليه هارتمان «مملكة القيم»، وتتمتع هذه المملكة بصحة مطلقة. ومع ذلك أقام «هارتمان»، كما فعلت مدرسة بادن وشيلر، تمييزًا بين «وجود الواقع» من جهة و«صحة القيم» وذلك من جهة أخرى.

ويمثل هذا التمييز جوهر السؤال المتعلق بالحرية الإنسانية. فالحرية لا تتناقض مع الحتمية أو تقابلها. فالحرية تتجاوز التناقض بين الحتمية واللاحتمية. فهى لا تستبعد فعل العلية، وإنما هى وببساطة تقرر اتجاه هذا الفعل.

ولا يمكننا تقديم تعريف للوجود الروحاني بحيث يكون تعريفًا خاليًا من الغموض على نحو تام وكلي. ومع ذلك فإنه من الضروري أن نميز بين «الروح الفردية» من جهة، والروح الموضوعية «وذلك من جهة ثانية وأخيرًا «الروح المتموضعة». و«الروح الفردية» هى وعي الإنسان الروحي؛ وهو الوعي الذى يكون به الإنسان شخصًا والشخص «ينشأ» نفسه ويمنحها صورتها وكيفيتها فى حرية، ومن ثم فهو غير محتوم كليًا بالموقف الذى يعيش فيه، ولكنه هو نفسه يحدد، جزئيًا، هذا الموقف. والروح الموضوعية هو روح مجتمع ما بعينه. فأفكار الحياة وأنماطها تلك التى خلقتها الروح الفردية وابتكرتها يمكن أن يتبناها آخرون ويأخذون بها، وعلى هذا النحو يكون هناك، دومًا، تفاعلًا حيًا وخلاقًا بين الأفراد. هذه الروح الموضوعية وهى، على سبيل المثال روح مجتمع بعينه ليست شخصًا، وإنما لها «واقعية» فى الأشخاص الذين تتمثل فيهم هذه الروح. أما «الروح المتموضعة» المتجسدة فهى تراث الروح الفردية والموضوعية فى مادة، كما تتجسد فى الواقع وخاصة فى مجال الفن. ففى هذه الروح المتموضعة أو المتجسدة يحدث نوع من «تعالق» و«تعاشق» الروح والمادة كل منهما مع الآخر، ويعد هذا «التعاشق» أو «الاندماج» أو هذه « المعية » سمة للوجود البشرى باعتباره «روح فى واقع».

إن المشكلة الأكثر أهمية والتى تواجه الفلسفة هى مشكلة الوجود،

وهى مشكلة لا يمكن تجنبها، وهى مشكلة يتم مواجهتها ليس فقط فى معظم العلوم المختلفة، وإنما أيضا فى تيار الحياة اليومية، وهى تظهر حتى فى التحليل المبدئى للفكر، فلا يُمكننا أن نفكر فى «لا شيء» أو نفكر فى عدم»، وإنما نحن على الدوام نفكر فى شيء ما وهكذا نواجه دومًا وفى كل اتجاه بالسؤال عن ما هو الوجود. ولذلك فإن هناك علاقة بين «الفكر» و«الوجود». ومع ذلك فإن هذا لا يعني أن «الوجود» مختلط بالفكر ومندمج كليًا به. فالتمييز بين الذات العارفة» و«الموضوع المعروف» يظل قائمًا ولا يحدث على الإطلاق استيعاب الموضوع المعروف كليًا فى «الذات العارفة». ومن ثم فإن هناك عنصرًا من عناصر «اللامعقولية» فى الوجود وهو عنصر يجب على المفكر أن يدركه كما هو ويسلم به. وهذا يضع الفكر وجهًا لوجه مع ما يعد أكثر الصعوبات أولانية: فلأن الفكر بالضرورة يتعلق بالوجود ولأنه، وبنفس القدر من الضرورة، يستحيل على هذا الفكر أن يتغلغل كليًا فى الوجود أو أن يحيط به، فإن الكلمة الأخيرة للفكر ينبغى أن تكون اعترافًا من هذا الفكر بالعجز والقصور. ومع ذلك فإن هذا الاعتراف لا يجب أن يُؤدى إلى استبعادنا للتفكير طالما أن هذا الفكر هو الذى يجعلنا قادرين أكثر فأكثر، على التوغل فى الوجود والتغلغل المستمر والدائم فيه.

١١ـ الفلسفة الوجودية

إن مصطلح «الفلسفة الوجودية» لا يشير بوضوح إلى مجموعة محددة من المفكرين، ومع ذلك فقد أصبح من المسلم به، وذلك على نحو عام وصحيح، أن نصف فلاسفة مثل «كارل ياسبرز» Karl Jaspers وهيدجر

Heidegger «وجابريل مارسيل» Marcel، وسارتر Sartre بأنهم فلاسفة وجوديون، وأنه لا يمكننا أن ننكر أن هناك صفات تنطبق على هؤلاء المفكرين وهؤلاء الذين يتعلقون بهم. وباستطاعتنا أن نُميز سمتين، إحداهما «صورية». والأخرى «مادية» تنطبقان، وذللك على نحو عام، على هذه الفلسفة الوجودية. والسمة الصورية هى أن كلمة «وجود» Existence لا تستخدم فى هذه الفلسفة بالمعنى الكلاسيكي القديم الذى كانت تستخدم به، وإنما يستخدم هذا المصطلح، الوجود، فى هذه الفلسفة بمعنى «الأسلوب الإنساني للوجود» أعنى الكيفية أو الطابع الإنساني للوجود. وقد ظهر هذا الاستخدام مع الفيلسوف الدنماركى «سورن كيركجارد» Kierkegaard . أما السمة «المادية» فتعني أن مشكلة الوجود being بالنسبة للفلسفة الوجودية، تعد مشكلة محورية وأساسية، وأن تناول هذه المشكلة يكون من خلال النظرة المتميزة للوجود الإنساني، وهو الوجود الذى ينظر إليه على أنه شيء مسلَّم به وعلى انه مهمة و«تكليف»، ولذلك يمكن للفلسفة الوجودية أن تتميز عن الحركات الفلسفية الأخرى إذا نظرنا إلى هاتين السمتين مجتمعتين معًا. ومع ذلك فإن مدى تأثر اتجاهات فلسفية عديدة، مثل التوماوية الجديدة وفلسفة الروح والشخصانية، وذلك فى التطور الأخير لهذه الاتجاهات، قد ظهر بوضوح من خلال هاتين السمتين وحدهما، ومن ثمَّ فإنه ليس فقط من الصعب أن نقوم برسم خطوط فاصلة بين هؤلاء الفلاسفة، بل إن رسم هذه الخطوط هو عمل ليس بذات أهمية كبيرة.

ومن ثم فإن الفلسفة الوجودية، قد طورت المشكلة التى كان قد أثارها كل من كيركجارد ونيتشه Nietzsche فى القرن التاسع عشر. وقد اتجهت

الوجودية فى تناولها لهذه المشكلة إلى استخدام المنهج الفينومينولوجى، ومع ذلك فإن الشيء الذى يعد أكثر أهمية من تلك الأشياء البرانية والخارجية هو السؤال الأصيل والحقيقي لهذه الفلسفة الوجودية. فعلى أى نحو تم ربط هذه الفلسفة بفكرة القرن العشرين عن الوجود؟ إن المظهر التناقضى وصفة المفارقة فى هذه الفلسفة هى أنها تتأمل إنسانًا عينيًا فى عالم عيني، ولكنها تعبر عن هذا التأمل وهذا الفكر فى صورة فكرية مجردة غاية فى التعقيد. وهناك مفارقة أخرى ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالمفارقة الأولى: وأعني بذلك أن هؤلاء الفلاسفة، والذى يعد تفكيرهم غاية فى «الفنية والاصطلاحية» غالبًا ما يكونون ـ فى الآن نفسه، مؤلفين لأعمال أدبية تشيع وتروق لقطاع عريض جدًا من الناس، وذلك فإنه من الممكن فقط أن نصل فى الوجودية إلى حدس أو فكرة مبدئية بأن ننظر نظرة إجمالية فى نقطة الانطلاق من البداية التى بدأ منها الفلاسفة الوجوديون أنفسهم.

وقد أصبح هذا غاية فى الصعوبة، وذلك برفض الوجوديين الكامل للبدء بنقطة واضحة وصريحة ومحددة مثل «الكوجيتو الديكارتى» بالإضافة إلى أنهم رفضوا البدء من نقطة أكثر اتساعًا مثل «وعى هوسرل». إن الفلسفة، بالنسبة للوجوديين، هى الوجود ontology وهذا يعني أن على الفيلسوف أن يسأل لماذا يوجد ثمة شيء ما؟ ولماذا لا يوجد عدم؟ فإذا كان علينا أن نعرف ما يعنيه الوجود being، فيجب علينا أن نتأمل خبرة الوجود التى لدينا، أو بالأحرى خبرة الوجود الذى هو نحن؟ فنحن فى المقام الأول، نكون على الدوام، فى العالم فوجودنا هو وجود فى العالم كما يقول «جابرييل مارسيل» أو «هيدجر». فوجودنا هو، على

الدوام، وجود فى العالم، وبإمكاننا أن نفهم أنفسنا من خلال هذا العالم فحسب، والإنسان يكتشف وعيه كوعي فقط عندما يعود إلى العالم.

وعلى ذلك فإن الأسئلة الحاسمة بالنسبة للفيلسوف الوجودى تتلخص فيما يلى: ما هو العالم؟ ماهو الإنسان؟ ومن أكون؟ وماهو الوجود؟ ومن الناحية التاريخية فإن هذه التساؤلات قد أثارها كل من «كيركجارد» و«نيتشه». ومع ذلك فإن الفيلسوف الوجودي قد اكتشفها لأول مرة وأصبح مهتمًا بها اهتمامًا عميقًا عندما جعله تهديد عصره والخطر الكامن فيه على مستوى من الوعي يُؤهله للنظر فى هذه الأسئلة ومناقشتها. ومن ثمَّ فإن التفكير الوجودي كان على الدوام يبدأ كفكر يعيش فى التهديد وعلى الخطر الذى يقدمه العالم. إن المرحلتين اللتين اكتسبت فيهما الوجودية صورتها كانتا هما الفترتين اللتين أعقبتا الحربين العالميتين. فالهاجس الذى يكمن خلف الفكر الوجودى هو أفكار الكارثة والدمار الهلاك الوشيك واللامعقول الذى يتهدد وجودنا وكياننا كله.

ولا يعني هذا أن الوجودية فى ذاتها فلسفة منشؤها ومبعثها اليأس والقنوط ومنتهاها وغايتها هذا اليأس وهذا القنوط. فقط اتخذ الفلاسفة الوجوديون، على الدوام، اتجاهات مختلفة ومتباينة تجاه التهديد الذى يحيق بالإنسان. فقد خلف العمل الأول «لهيدجر» الانطباع بأنه ليس هناك ثمة إمكانية أخرى متاحة للإنسان سوى أن تكون لديه الشجاعة لمواجهة الهلاك والخطر الوشيك الذى يحيط به. ومع ذلك فإن عمله الأخير يكشف عن منظور آخر مختلف. أما «ياسبرز» فإنه منذ البداية كان يصر، دومًا على أن كل شيء ـ فى هذه الأزمة ـ يعتمد على ما اذا كان لدى الإنسان القدرة على تحمل مسئوليته وقدره أم لا؟ وقد شارك

«مارسيل» بدوره ياسبرز هذا الاعتقاد، ولكنه فى الآن نفسه اتخذ وجهة نظر غاية فى الخطورة، وذلك فيما يتعلق بالخطر والتهديد اللذين ينتجان عن «تموضع» objectivizing الفكر وتحوله إلى «موضوع» ومن ثم لا يعود واعيًا بحدوده؛ أما سارتر فقد كان على وعي بما يُوصف به الوجود الإنسانى من «لا معقولية» لا يمكن تجاوزها و «عبثية» أصيلة بحيث لا يكون للموت نفسه؛ بالنسبة لهذا الوجود، أهمية أو قيمة.

إن هذا التشخيص لأزمة الإنسان المعاصر وما يتميز به من مظاهر تتسم بالحدة والقسوة يعد فى الوجودية أمرًا شائعًا للغاية بالرغم من أن هؤلاء الوجوديين ليسوا وحدهم فى تشخيصهم لهذا الموقف الإنسانى ووصفهم لعلاجه، بل إن المؤرخين أمثال «هيوزينجا» -Huiz inga و«توينبى» Toynbee وعلماء الطبيعة مثل «إدينجتون» Eddington و«أينشتين» Einstein قدموا بدورهم مثل هذا التشخيص. ولكن الذى حدث هو أن الفلاسفة الوجوديين قد مضوا وذلك ابتداء من هذه الفكرة عن الزمان فى تطوير فلسفة تتميز بالعمق والشمول. وفى هذه الفلسفة تم التعبير عن طابع المخاطرة والقلق والتوتر المميز لوجود الإنسان فى فكرة مؤداها: أن القضية التى تقول «إن الإنسان يحقق وجوده» أو «إن الانسان يوجد» معناها أن الانسان يدرك ذاته ويحققها فى واقع معطى، ومن ثم فإنه على الرغم من كل ما يحدثه الزمن من «قهر وعسف» فإن فكرة الحرية تخرج إلى حيز الوجود وتفرض نفسها. فليس التاريخ هو الذى يصنعنا، وإنما نحن الذين نصنع التاريخ. ومع ذلك فإننا لسنا «أحرارًا» أو مطلقي اليد فى صنع التاريخ، وإنما نحن أيضًا محتومون بهذا التاريخ الذى نحيا فيه. فالإنسان والتاريخ يعيشان فى حالة من «التوتر» و«القلق»؛ وهى

حالة يمكن النظر إليها على أنها «دائرة مفرغة» ولكنها مع ذلك تتميز بأنها ذات حركة حلزونية يمكن للإنسان أن يعمل من خلالها، ونفس الشيء يمكن أن يقال عن علاقة الإنسان بالعالم: فالإنسان يصنع العالم ولكن العالم بدوره يصنع الإنسان.

وعلى ذلك يتضح لنا أن «الوجودية» فلسفة بعيدة غاية البعد عن كل من «المثالية» من جهة و«المادية» من جهة أخرى. فهى بعيدة عن «المثالية» التى تؤله الحرية الإنسانية وتعظمها وتعتبرها مطلقة. وبعيدة عن «المادية» التى تنكر الحرية أو تهبط بها إلى مستوى الظاهرة الثانوية. وهكذا أدرك الوجوديون ذلك الطابع «الدينامى» الذى يُميز الإنسان وخاصة فى هذا العصر الحديث، أعني حاجة الإنسان إلى «خطة» plan بالإضافة إلى قدرته المستمرة على الاستشراف والتوقع، فى حرية، وذلك لنفسه وللموقف الراهن. ومن ثم أصبحت الفلسفة الوجودية، وذلك من خلال التفاعل بين الطابع «الدينامى» و«الحرية» و«الحتمية»، قادرة على تحديد عدد من السمات والخصائص التى يستطيع الإنسان المعاصر أن يعرف نفسه من خلالها. وقد كان هذا هو كل ما تستطيع الوجودية تقديمه؛ وذلك لأن هذه الوجودية كانت، دومًا تنظر للإنسان على أنه من جهة كائن فرد، وعلى أنه، وذلك من جهة أخرى، كائن عيني، ولم تقدمه فى صورة مجردة، وإنما قدمته فى إطار «الإمكانيات» و«الممكنات» التي يمكنه من خلالها أن يُعين نفسه فى فرديته وواقعيته، وهذا أيضًا هو السبب وراء ما كان للوجودية من تأثير على علم النفس والعلاج النفسي، وهو التأثير الذى ظهر على سبيل المثال فى أعمال «لودفيج بنسفانجر» (١٨٨١–١٩٦٦) Ludwig Bnswanger.

ولم يفعل الفلاسفة الوجوديون كما فعل الفلاسفة الكانطيون الجدد، وإلى حد ما هوسرل، أعني هؤلاء الفلاسفة لم يؤكدوا على بنية العالم أو يُولوها اهتمامًا، وإنما أكدوا على وجود الإنسان فى «الهُنا» و«الآن»، أعني فى العالم. وهم بهذا إنما يواصلون التقليد الذي كان قد أرساه «كيركجارد» و«نيتشه» فى القرن التاسع عشر و«برجسون» وبلوندل وشيللر فى القرن العشرين. فقد مكنتهم تاريخية دلتاى من التفكير فى الإنسان على أنه ذو تاريخية، ومن ثمَّ استبعاد التفسير العقلي المجرد للإنسان وللعالم. ومع ذلك فإن الفلاسفة الوجوديين تجنبوا؛ وذلك من ناحية أخرى، كل صور «اللاعقلانية « فقد أدركوا حدود وجود الإنسان ومن ثم حدود الفكر، وسلموا بغموض هذا الوجود وما يتسم به من ألغاز، بينما رفضوا فى الوقت نفسه أية محاولة تستهدف وضع «ما هو غير عقلى» على نحو مذهبي نسقي، فوق العنصر العقلي فى هذا الوجود.

وليس هناك شك فى أنه من الصعب إلى حد بعيد أن نحدد أين تبدأ الفلسفة الوجودية وأين تنتهى. فمن الممكن على سبيل المثال أن نتحدث عن الوجودية فى حالة المفكرين الروس المهاجرين مثل «ليوشيتوف» ١٨٦٦ـ ١٩٣٨ Leo shestov ونيقولا برد يائيف (١٩٤٨ ـ ١٨٧٤) Nicolai Berdyaev وفى حالة الفلاسفة الأسبان مثل «ميجل أونامونو» ١٨٦٤ ـ ١٩٣٤ Migue De Unamuno و«خوسيه أورتيجا إى جاسيت» (١٩٥٥ ـ ١٨٨٣) Jose OrtegaY Gasset. فقد كان لكل هؤلاء المفكرين تأثير على الفلسفة الأوروبية، ولكن المهم، فى هذا السياق، هو أن نحدد أنفسنا بالخطوط العريضة لعمل الفلاسفة الألمان والفرنسيين، وهم الفلاسفة الذين كان لتفكيرهم تأثير حاسم فى الوجودية المعاصرة.

....

وفى انسجام مع اعتقادهم بأن الانسان والعالم فى موقف الأزمة والمحنة، فإن الفلاسفة الوجوديين فى كل من ألمانيا وفرنسا أصدروا، فى مناسبتين مختلفتين، بعضًا من أعمالهم التى تتسم بأنها ذات قدر عظيم من المغزى والأهمية وذلك خلال فترة تاريخية غاية فى الأهمية والخطورة، فقد تطور فكر كارل ياسبرز و«مارتن هيدجر» و«جابريل مارسيل» و«جان ڤال» (١٨٨٨-١٩٧٤) خلال الحرب العالمية الأولى والفترة التالية لها مباشرة، أما فلسفة «أوتو فريدريك بولناو» (١٩٠٣ ـ ١٩٩١) otto Friedrich Bollnow وجان بول سارترJean-Paul Sarter والبيركامو (١٩٦٠-١٩١٣) Albart Camus وموريس ميدلوبونتى (١٩٠٨-١٩٦١) -Mau-rice Marleau وسيمون دى بوفوار Siemone de Beauvoir (١٩٦٦-١٩٠٨) «بول ريكور» paul Ricoeur المولود (١٩١٣ ـ ٢٠٠٥) فقد تطور بالمثل خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها مباشرة أما الفكر الديني اليهودي الذى قدمه الفيلسوف «مارتن بوبر» (١٨٧٨-١٩٦٥) Martin Bubber فقد أبان بدوره، بعضًا من الصلة والقرابة المباشرين بالفلسفة الوجودية.

ومع ذلك فقد يكون من الخطأ أن نعتقد أن «الوجودية» هى، وببساطة ظاهرة أزمة. والحق أن هذه الأزمة هي التي دفعت بهؤلاء الفلاسفة الوجوديين وحثتهم على القيام بعملية اكتشاف «الأعماق»، وهى الأعماق التي كان من المحتمل ألا تكتشف على الإطلاق لولا هذه «الأزمة». فهى التى ألقت الضوء على مظاهر الإنسان والعالم وأبعادهما، التي بصرف النظر عن الموقف النقدي، لها دلالة حقيقية. ولا شك فى أن هذه الأزمة التاريخية قد دفعت بهؤلاء الفلاسفة إلى إعادة إثارة السؤال الخاص

بطبيعة وجود الإنسان، فإذا ظهر لنا وبوضوح تام، ضرورة التفكير والتأمل فى وجود الإنسان. وذلك فى إطار مقولات مختلفة ومغايرة عن تلك التي ننظر من خلالها لوجود الأشياء، عندئذ فإن هذا يعد، وبجلاء كامل «حدس» أو «رؤية» صحيحة بغض النظر عن أى موقف يتعلق بهذه الأزمة. ففكرة أن الإنسان ليس شيئًا هى وبلا شك رؤية أو حدس إنساني غاية فى القدم ولا يمكن التخلي عنهما، ولكن ما يعد هنا شيئًا جد مختلف هو أن نستدل من هذه الرؤية أو هذا الحدس نتائج أنطولوجية نفهم الواقع من خلالها.

وقد لا يكون من المفيد أو المناسب أن ننفق جانبًا كبيرًا من الوقت فى النظر إلى ماهو عام أو مشترك بالنسبة لكل الفلسفة الوجودية، طالما أن أوجه الاختلاف بين الفلاسفة الوجوديين يعد أكثر عمقًا مما قد يكون بينهم من أوجه التشابه والاتفاق، ويظهر هذا بوضوح من حقيقة أن الفيلسوف الفرنسي «جابرييل مارسيل» و«مارتن هيدجر» لا يوافقان على مصطلح «وجودى» أو «فيلسوف وجودى» بينما يصف «كارل ياسبرز» فلسفته بأنها «فلسفة وجودية» ويصف جان بول سارتر فلسفته بأنها «فلسفة وجودية»، ومن ثم فمن الأفضل أن نسلط الضوء على تلك الاختلافات وذلك من خلال بعض الأمثلة والنماذج المستمدة من المفكرين الخمسة الذين يمكن اعتبارهم فيما يبدو أكثر الفلاسفة تعبيرًا عن هذه الوجودية المعاصرة أهمية، ونعني بهم «كارل ياسبرز» «ومارتن هيدجر» و«جابرييل مارسيل» و«جان بول سارتر» وأخيرًا «موريس ميرلوبونتى».

قَّدم «ياسبرز» فى كتابه «الفلسفة» **١٩٢٣** تمييزًا بين «التوجه فى

العالم» و«الإضــاءه الوجودية»، أعني إضاءة الوجود أو تنويره، ثم «الميتافيزيقا». وهو يرى أن كل «إضاءة للوجود أو إيضاح» يفترض «اتجاهًا للعالم»، و الميتافيزيقا ممكنة على أساس كل من «اتجاه العالم» من جهة والإضاءة الوجودية من جهة أخرى. ويتحقق اتجاه العالم فى العلوم الوضعية، بالإضافة إلى أن ممارسات هذه العلوم تعد شرطًا ضروريًا لممارسة الفلسفة، وهذا يضع الفيلسوف وجهًا لوجه مع «حدود» العلوم الوضعية، فالفيلسوف هنا يواجه بكثير من التساؤلات، وهى تساؤلات إجاباتها ليست عن طريق العلم موضوع الاهتمام، ولكنها برغم ذلك، بحاجة إلى إجابات وحلول.

ولذلك فإن «إضــاءة الوجود أو إيضاحه» يواجهنا منذ البداية بتساؤلات فلسفية، وأول هذه التساؤلات التساؤل الخاص بما هو الوجود؟ إن الوجود هو تحقيق الذات فى العالم، ومن، ثم فإنه يعني، فى الوقت نفسه، تجاوز هذا العالم والتعالي عليه. وهناك وجود «ممكن» و«وجود» «واقعي»، والوجود الممكن يعني مجموع الشروط والظروف التى بمقتضاها يُمكن أن يظهر الوجود «الحقيقي» و«الواقعي»، ومع ذلك فإن الوجود الحقيقي والواقعي نفسه محدد ومرهون بتلك اللحظات النادرة التى يكون فيها الإنسان قادرًا على أن يتجاوز ذاته ويتعالى عليها على نحو تام. والوجود «الممكن» ليس شيئًا كليًا أو عامًا كما هو الشان فى العلوم الوضعية. إن الوجود يجب أن يتحقق على نحو «فردى» و«متميز» أعني من خلال كل موجود بشرى وذلك بطريقته وأسلوبه المتفرد والمتميز. والفلسفة هى وحدها التي بإمكانها أن تقدم هنا «الشروط العامة» لهذا التحقق. ولدينا فى المقام الأول الفكرة التى

تؤكد على أن الوجود على الدوام وجود تاريخى، وبعبارة أخرى يمكن القول: إن كل موجود بشري «محتوم» بالموقف الذى يعيش فيه ويحيا، ويختلف هذا الموقف من موجود بشري إلى آخر. ومع ذلك فليس هناك امرؤ يمكن أن يرضى إذا ما تم الاستحواذ عليه من جانب الموقف الذى وجد نفسه منخرطًا فيه. أعني إذا ساده الموقف وسيطر عليه؛ ولذلك فإن الإنسان طرح تساؤلات، وهى التساؤلات التى تصبح وعلى وجه الخصوص ملحَّة وضاغطة عندما يكون هذا الإنسان على وعي بتواجده فيما وصفه «كارل ياسبرز» بأنه «موقف حدى»؛ وهو الموقف الذى يواجه فيه الإنسان بصراع ما أو ذنب أو معاناة أو موت. ففى مثل هذا الموقف يتساءل الإنسان عن معنى وجوده، وهو يفعل ذلك من خلال «تواصله» مع الآخرين، طالما كان، على الدوام، وعلى نحو ضرورى معتمدًا على رفقته وأقرانه: إن الإنسان يستطيع فقط من خلال هذا التواصل مع الآخرين أن يسأل عن نفسه وذاته أكثر التساؤلات عمقًا ومعنى.

وهذا هو الذى يضع الإنسان أمام مجال الميتافيزيقا، وهو المجال الذى يُوضع فيه تعالي الانسان وتجاوزه لنفسه وللعالم موضع البحث والتساؤل. ويحدث هذا التجاوز أو التعالي عندما يوجد الانسان وجودًا حقيقيًا. وهذا التجاوز أو التعالي يمكن أن يأخذ صورًا عدة ومتنوعة. والتجاوز أو التعالى الصورى يعني التجاوز فى الفكر لما يمكن أن يكون موضوعًا للتفكير. ففى البداية يدفعنى ذهني إلى تجاوز ما يمكن التفكير فيه، أي تجاوز ما يمكن أن يكون موضوعًا لتفكير، عندئذ يمكنني أن أواجه نفسي فى «مواقف حدية» وأن اكتشف أنني مهتم اهتمامًا حميمًا بالمتجاوز أو المتعالي Transcendant أعني الاهتمام العميق والحميم بما هو

فوق الإنسان والعالم، عندئذ يمكنني تجاوز الإنسان والعالم وذلك من خلال التفكير فى الرموز والشفرات chiffren كما سماها «كارل ياسبرز»؛ وهي الأدوات التي يجسد فيها الإنسان تجاوزه وتعاليه وذلك فى التاريخ. ومن ثم يجب على أن استهدف فهم لغة الأساطير والدين. إن التعالي ذاته أو التجاوز وهو مما لا يمكن التعبير عنه أو البرهنه عليه، ولكن يمكن الإشاره إليه بالحد «الإله» إن فكرة ياسبرز عن «الإله» قد اتجهت، على نحو متزايد ومؤكد، ناحية «التأليه».

وهكذا فنحن لو أخذنا هذه الأفكار الأساسية والرئيسية لدى ياسبرز واعتبرناها نقطة انطلاق له، فإن ياسبرز فى أعماله المتأخرة قد أعطى اهتمامًا مكثفًا ومتزايدًا لاتجاه الإنسان نحو أن يُصبح على وعي حي بمسئوليته عن التاريخ،وذلك فى الموقف الراهن.

وقد استهدف «هيدجر» فى كتابه «الوجود والزمان» الوصول إلى معنى الوجود. ومع ذلك فإنه من الضروري للفيلسوف قبل أن يعرف معنى السؤال الخاص بما هو موجود. أن يكتشف أولًا معنى الإنسان، وما هو هذا الإنسان الذى يسأل هذا السؤال. فالإنسان يبدو على أنه «مستغرق» على نحو كلي وتام فى العالم ومأخوذ به، أعني يبدو على أنه وجود مهموم بالأشياء فى العالم، وعلى أنه وجود يفعل ويشعر ويريد ويفكر كشيء يفعل ويشعر ويريد ويفكر. وهو «مهموم» بالعالم وبالأخرين الذين يؤلفون جزءًا من هذا العالم. إن أفضل ما يُمكن أن نصف به الإنسان هو أن نقول عنه: إنه «الموجود هناك» أو «المتواجد الإنسانى» إنه «المهتم» وهذا هو الإنسان فى حياته اليومية الجارية؛ ولذلك فإن له تصورًا معينًا للوجود، ومع ذلك فإن هذا التصور سابق لما هو فلسفى، وهو متضمن

فى كل فعالية الإنسان، ولكنها فعالية لم يحدث أن تم صقلها وتشذيبها وتطويرها على نحو واضح. ولكن السؤال هو، هل بالإمكان صقل هذه الفعالية وتطويرها على نحو واضح؟ لعله ليس من الصواب أن نقول: إن زعمنا بأن الإنسان مأخوذ ومستغرق فى حياته اليومية الجارية يعني أن هذا الإنسان عاجز أو غير قادر على التفكير على نحو مختلف أو مغاير. إن الإنسان يمكنه أن ينتزع نفسه من خضم خبرته الجارية عن طريق عاطفة معينة، تلك العاطفة التى يوجد من صورها اثنتان وهما «النشوة أو المرح» و«القلق أو التوتر». وقد فحص هيدجر معنى التوتر والقلق فحصًا دقيقًا وذلك فى الوجود والزمان. إن القلق يأخذ الإنسان بالاندهاش. والقلق ليس مثل الخوف الذى له على الدوام عله محددة. فليس للقلق أو التوتر علة ظاهرة. فالإنسان يكون قلقًا على لا شيء. ويبين هذا أن الإنسان فى قلقه وتوتره يواجه العدم. إن كل الكادحين والمجهدين، أعني البشر جميعًا يكفون عن الوجود، ومن ثم فإن ما يتبقى لهم هو «العدم» أو «اللاشيء». إن هذا « اللاشيء» يرد كل الموجودات إلى «العدم». وهذا معناه أن «اللاشيء» يبين «عدمية» كل «الموجودات»، و«كل الكد الإنسانى والسعى البشرى». ومن ثم فإن الإنسان يكتشف «عدميته» ومن ثمَّ وجوده الحقيقى، وهو الوجود الذى لا يمكن إدراكه أو فهمه فى «ولهه» و«اهتمامه» بوجوده اليومى المألوف والشائع، أعنى وجوده غير الحقيقي والزائف.

وقد برهن «هيدجر»، فى أعماله المتأخره، على أن هذا «العدم» مثله مثل الوجود. ولأن «هذا العدم» ليس وجودًا على نحو تام ودقيق، فإن «الوجود» يمكن أن يظهر فقط كعدم وذلك للإنسان العادي، أعني

الإنسان الذى اعتاد ألفة «الموجودات» والعيش بينها ومعها. وهذا بدوره يمنح «الوجود» فرصة. إن اكتشاف «الوجود»، وذلك فى التحول عن «الموجودات» يغمر الإنسان بالفرح والنشوة. ولكن المقصود بالوجود ذاته هو مما لا يمكن التعبير عنه، إنه هو ما يجعل موجودًا ما كائنًا، ولكنه هو نفسه ليس موجودًا بحال، أن «الوجود» ليس مجموع الموجودات، وليس هو الله، طالما أن الله فوق الوجود. إن ما يكونه هذا الوجود لا يمكن التعبير عنه تعبيرًا موجبًا بأي معنى من المعاني، ولكن كل حياة إنسانية، وكل تاريخ إنسانى محتوم ومحدد بالأسلوب الذى يواجه به الإنسان «الوجود».

وفى بعض الأحيان يحدث أن تُوضع فلسفة «هيدجر» باعتبارها فلسفة وجود existential philosophy فى مقابل «الفلسفة الوجودية» ex-istentialistic philosophy، وهى الوصف الذى يوصف به فكر «كارل ياسبرز»، ويعتمد هذا التمييز الاصطلاحي من جهة على عرض هيدجر للبنية الوجودية، أعني عرض المقولات الأساسية لوجود الإنسان باعتباره كذلك، ويعتمد من جهة أخرى على النداء والدعوة التى وجهها «ياسبرز» للإنسان ليصبح ذاته وليعود إلى نفسه (وهى الدعوة التى وجهها بالمثل كيركجارد ونيتشه) ويتسطيع كل إنسان أن يُلبي هذا النداء أو هذه الدعوة فقط من خلال «أسلوبه الوجودي الخاص»، أعني أن يستجيب المرء وفقًا لوجوده الفردى الخاص. وقد كان هدف «ياسبرز» هو البحث عن معنى هذا الوجود بالمعنى الصورى بهدف أن يشير للإنسان إلى سبل شتى ومتعددة يستطيع من خلالها أن يصل باعتباره فردًا إلى تحقيق وجوده الخاص والمتفرد. ومع ذلك فإنه بالرغم من أن

هدف «هيدجر» كان على الدوام هو تعريف وتحديد «بنية أنطولوجية صحيحة صحة كلية»، فإنه كان يُؤكد باستمرار أن الوجود existence يعني وجود كل شخص بذاته، أعني وجود كل شخص فرد متعين.

وانطلاقًا من خوف «مارسيل» من أن أى مذهب أو نسق يؤدي فى النهاية إلى تزييف الفكر، فإنه لم يؤلف على الإطلاق فلسفة نسقية أو مذهب فلسفى، وإنما كان على الدوام يعبر عن نفسه فى صورة «يوميات» أو مقالات متفرقة فى موضوعات منفصلة، فلدينا على سبيل المثال ما كتبه فى جريدته الميتافيزيقية ومحاضرات چڤورد الأخيرة والتى عنوانها «لغز الوجود» ١٩٥١ وكان فكره دائمًا يتركز فى السؤال عن وجود الإنسان وكينونته، وهو السؤال الذى من الواضح أنه لا يمكن أن نفصل عنه تلك التساؤلات التى تتعلق بالإنسان والعالم والوجود والله. فلا يمكن إدراك وجود الإنسان إدراكًا واضحًا وجليًا طالما كان هذا الوجود يتميز بحقيقة أنه ينشئ ذاته ويخلقها فى حرية وعفوية وتلقائية. ولا يعني هذا أنه يجب التفكير فى الإنسان على أن وجوده يعنى ببساطة «ذاته»، أعني وجوده وجودًا مجردًا وإنما على العكس من ذلك حيث يجب التفكير فى الإنسان على أنه فحسب «وجود فى العالم» etre– au– monde، ومن ثم فإن الإنسان يجد نفسه دومًا فى «موقف»، وهذا الموقف يتحدد من خلال «تجسد الإنسان» أعني من خلال انخراط الإنسان بجسده فى هذا الموقف، أو من خلال توحده به واتحاده معه. ومع ذلك فإن هذا الموقف لا يحدث كحدث، أو كشيء لا يمكن تغييره أو التدخل فيه، وذلك لأن هذا الموقف يُعد، وعلى نحو جزئى، موضوعًا لتأثير الإنسان الذى يفعل. فالانسان فى العالم يواجه أناسًا أخرين، وهو يأخذ تجاههم أحد اتجاهين.

فالشخص الآخر يمكن أن يكون موضوعًا لى تمامًا كما يحدث للشيء أن يكون موضوعًا، وببساطة فإن «الآخر» فى هذه الحالة يكون بالنسبة لى مجرد «هو» ahe أو يمكن أن يكون بالنسبة لى «حضورًا» وفى هذه الحالة يكون «الآخر» بالنسبة لى «آخر». و«الآناى ينشئ نفسه ويخلقها فوق كل علاقة بين «الآنا ـ الأخر». وفى هذه العلاقة تلعب الثقة دورًا حاسمًا فإذا كان لدى ثقة فى الشخص الأخر وكنت مخلصًا ووفيًا له، فإننى عندئذ، أخلق وجودى الخاص وأنشئه إنشاءً. ومع ذلك فإن هذه الثقة، أعني هذا الإخلاص الخلاق، يعد أمرًا ممكنًا فقط، لأن كل «آخر» يشارك فى «الآخر» المطلق، أعنى «الله»، ومع ذلك فإن كل إنسان يمكن أن يفشل، ولكن «الإله» لا يخفق على الإطلاق. وهكذا فإن هذه «الثقة» الخلاقة هى وعلى نحو مطلق ولا نهائى، مشاركه فى الخلق الإلهى، وهو الخلق الذى لا يكون البتة سلبيًا وإنما هو على الدوام خلق إيجابى، فهذه المشاركة من جانب الإنسانى تعد تعهدًا أو ميثاقًا؛ أعني «التزام».

وعلى ذلك فسوف يتضح أن «مارسيل» ينظر إلى الفكر الفلسفي على أنه جد مختلف عن الفكر العلمي. فالعالم الوضعي يواجه بمشاكل يمكن، من حيث المبدأ، أن تحل، ومن ثم تتلاشى وتختفى بمجرد حلها، بينما يواجه الفيلسوف بألغاز، أعني يواجه بمشاكل يمكن أن يتم توضيحها، ويمكنه باستمرار أن يتغلغل فيها بعمق، ولكن لا يمكن أن تحل، ومن ثم لا يمكن أن تختفى كمشاكل. وهكذا فإن المشكلات الفلسفية تتكرر بالضرورة. فهى تطرح نفسها وتعاود الظهور فى كل فترة تاريخية، وتفرض نفسها على كل فرد على نحو متفرد. وبهذه الطريقة فإن مشكلة الجسدية مثلًا تعد على هذا النحو مشكلة فلسفية أو سؤال

فلسفى: فهل لى جسدٌ؟ أم أننى جسد؟ فقد يبدو الأمر وكأن علاقتى بجسدى لا يمكن التعبير عنها سواء فى حدود الامتلاك «الاستحواذ» أو فى حدود «الهُوية» و«الذاتية» فالجسدية ذاتها، وهى التى من خلالها أكون فى العالم تظل دومًا ذات طابع ملغز وغامض. وينطبق هذا نفسه على علاقاتنا الشخصية مع الآخرين واندماجنا مع الله. إن بإمكان الفكر الفلسفى أن يلقى ضوءًا على هذه العلاقات ولكنه لا يستطيع، مع ذلك، أن يدرك كنه هذه العلاقات إدراكًا تامًا، أو يسبر غورها على نحو كامل.

ويتضح لنا بجلاء من خلال أعمال «سارتر» الفلسفية والنفسية والأدبية أن فكره يعد نظامًا مغايرًا تمامًا. وكما فعل «هيدجر» ناقش «سارتر» فى كتابه «الوجود والعدم» ١٩٤٣ مشكلة الوجود. فالتحليل الفينومينولوجى المبدئى يكشف عن أن هناك مجالين أو مستويين للوجود: «وجود فى ذاته» Letre – en –soi، ووجود لذاته، أو لأجل ذاته – pour soi والوجود فى ذاته هو وجود الأشياء المادية، وهذا الوجود هو هكذا وبدون أى تعريف إضافي أمَّا «الوجودي لذاته» فهو وجود «الوعي»، ويتميز الوعي بالقصدية intentionality، أعني أن هذا الوجود لذاته موجه على الدوام نحو «الغير» و«الآخر»، بل إنه حتى من الصواب أن نقول: إن هذا الوجود ليس شيئًا سوى هذا الاتجاه أو التوجه والانفتاح نحو «الآخر»، ومعنى ذلك أن الوعى هو على الدوام وعي الإنسان بأنه يختلف عن «الغير»، أعني «أنه ليس الآخر»، وقد أطلق «سارتر» على هذه العملية مصطلح «الرد إلى العدم» أعني «التلاشي» أى التحول إلى العدم، وخارج نطاق هذا «الرد إلى العدم»، أعنى «التلاشي» يصبح الوعى عدمًا فهو الوجود الذى يأتى بالنفى (أى الاختلاف والتميز عن الغير) إلى

العالم، وهذا يعني أيضًا أنه من المحال أن ينطبق الوعي على نفسه. أى أنه يستحيل عليَّ أن أزعم أنني هو ما أنا عليه «الآن»: فأنا على الدوام أتجاوز ذلك، ومن ثم أُحيل إلى العدم كل ما هو موجود، فى الحقيقة والواقع، داخل ذاتى وهذا يعني أنني «حر».

فلا يمكن للوعي أن يتطابق مع نفسه، ولا يُمكنه أن يتطابق مع وعي «الآخر»، ومن ثمَّ فإن كل ما يُدعى حبًا هو فى الحقيقة محاولة يائسة نحو الحب. فإما أننى أحيل «الآخر» إلى شيء أو موضوع وفى هذه الحالة لن يكون بيني وبين هذا الآخر أى تواصل حقيقى، وإما أن أجعل من نفسى «شيئًا» أو «موضوعًا» ومن ثم أخضع لسيطرة هذا الأخر، وفى هذه الحالة أيضًا لن يوجد بينى وبينه تواصل أو اتصال حقيقى. ولكن الوعي لا يريد فقط أن يتطابق مع «وعى الغير» أو «الآخر» وإنما هو يريد أن يتطابق مع نفسه، وبعبارة أخرى، فإن هذا الوعي يريد أن يكون «شيئًا أو موضوعًا» و«وعيًا» فى آن معًا. ولما كان هذا «المثال» أمرًا مستحيل المنال، فإن الإنسان «يُسقطه» أو «يشترعه» على فكرة الله. ولما كان الله مكتفيًا بذاته مثل الشيء وهذا من ناحية، ووعي خالص وذلك من ناحية أخرى، فهو من ثمَّ لا يمكن أن يوجد.

وأما «ميرلوبونتى» فقد حاول فى كتابه «فينومينولوجيا الإدراك» ١٩٤٥ أن يضع يده على النتائج التى تترتب على موقف الإنسان باعتباره وعيًا فى العالم. فإذا كان الإنسان بالفعل موجهًا باعتباره وعيًا نحو العالم بجسده، عندئذ لابد وأن يكون هناك وحدة روحية وجسدية فى الإنسان، فإنه من الضرورى أن يكون بالإمكان اكتشاف هذه الوحدة فى جميع أفعال الإنسان. ومن ثمَّ فإن ذلك يعني أن الوعي يجب دومًا أن يكون

وذلك إلى حد ما حسيًا، وأن الجسد يجب دومًا أن يكون وذلك إلى حد ما روحيًا. وهذا بدوره يعني ضرورة رفض كل من النزعة التجريبية التي تسلم فقط بالإدراك الحسى الخالص، والنزعة العقلانية التي تسلم فقط بالتأليف الذهني الخالص للتصورات والاستنباط؛ أعني رفض النزعتين كمناهج للبحث الفلسفي. ومن ثمَّ فإن المنهج الذى ينبغي أن يستخدم هنا هو فقط المنهج الفينومينولوجى وذلك إذا أردنا للظاهرة، وهى فى حالتنا هذه الإنسان، أقول: اذا أردنا للإنسان أن يظهر فى «صورته الظاهرية الخالصة» وعندئذ يصبح من الواضح، وذلك لأول مرة، أن الإنسان يظهر على أنه ليس «شيئًا» وليس «وعيًا خالصًا» وإنما يظهر على أنه صورة متميزة للوجود، وهى صورة يظهر فيها الوعي والجسد على أنهما مظاهر لهذا الوجود. وقد وقع اختيار «ميرلوبونتى» على مجال الإدراك ليبرهن على هذه الحقيقة. فالإدراك يفترض ليس فقط الجسم، وإنما يفترض الوعى أيضًا، فليس هناك، وذلك بادئ ذى بدء، إدراك إنساني بدون فكر تمامًا، كما لا يوجد فكر إنساني بدون صورة من صور الإدراك. وتلقي وحدة الفكر والإدراك الضوء على البنية الإنطولوجية للإنسان وهى: «الوحدة» فى «الكثرة والتنوع»، فالإنسان يستهدف فى وجوده هذا الوجود الممتد فى الزمان، أن يحقق «وحدة»، وهى وحدة تظهر له على أنها «مثال»، ولكنه مثال ليس بالإمكان أن يتجسد فى الزمان.

وهكذا يتبين لنا أن كل هؤلاء الفلاسفة قد انشغلوا بمشكلة واحدة، ولكن الإجابات التى قدموها لهذه المشكلة تعد، إلى حد معين متوازية فجميعهم يتقاسمون الاعتقاد بأن الإنسان يمكن فهمه فقط باعتباره «وجود فى العالم» وأن حريته هى حرية متعلقة بالموقف ومرهونة به.

ولكن حتى فيما يتعلق بمشكلة الحرية الإنسانية نراهم يقدمون اجابات وحلولًا مختلفة ومتباينة. فهل تعد الحرية حقيقة مطلقة ونهائية، ومن ثم يكون الإنسان موجودًا من أجل الحرية؟ إن هذه الإجابة قد جعلت، على سبيل المثال، سارتر يخلص إلى أن الوجود عبث ولا معقول، أو أن الحرية هى من أجل وجود الإنسان مع الأغيار والآخرين، وهى المعية togetherness التى تعد ممكنة لأن الإنسان فى النهاية بتعلق بالله ومندمجًا معه؟ وقد أدى هذا بجابرييل مارسيل إلى أن يخلص إلى أن الوجود يكتشف معناه فى الحب. وأما بالنسبة لكل من «سارتر وميرلوبونتى» فان الحقيقة النهائية هى علاقة الإنسان الجدلية والحية بالعالم. وأما بالنسبة إلى «ياسبرز» و«هيدجر» و«مارسيل» فإن الحرية تشير إلى حقيقة دينية، وهى التى أطلق عليها ياسبرز وصف التعالى وهيدجر «الخلاص» وأطلق عليها مارسيل اسم «الآخر المطلق».

ولكن الاختلافات بين هؤلاء الفلاسفة ليست ببساطة مرتبطة بأفكارهم المتعلقة بمعنى الحياة والمشكلة الدينية. فعلى سبيل المثال فإن «هيدجر» و«مارسيل» كلاهما قد حاول التغلب على ثنائية «ديكارت» وتجاوزها بينما نجد أن «سارتر» قد مضى بها إلى حدها النهائى، وذلك فى قسمته الوجود إلى عالمين من الوجود؛ وجود فى ذاته، ووجود لذاته: فالاتجاهات المختلفة التى اتخذها الفلاسقة الوجوديون نحو الوعى هى اتجاهات مرتبطة بهذه المشكلة. فعلى سبيل المثال، نجد أن «الوعي» عند «سارتر» له دلالة ديكارتية، أما «ياسبرز»، من ناحية أخرى، فقد تحدث عنه وكأنه موجود فى «طبقات» أو «مستويات»، أما «هيدجر» فقد تخلى كلية عن استخدام الكلمة لأنها فى نظره محملة بأبعاد تاريخية ثقيلة.

....

وبالطبع قد لا يكون هناك جدوى من المعنى فى حصر كل الاختلافات الكائنة بين الفلاسفة الوجوديين، ومع ذلك فإنه من المهم أن نضع فى اعتبارنا أن الفلسفة الوجودية ليست ظاهرة متماثلة ومتجانسة بل إنها حتى تفتقد إلى سمة (المدرسة الفلسفية) التى يتفق كل اعضائها على قضايا وأفكار أساسية. إن الاختلافات بينهم جذرية تمامًا مثل أوجه الاتفاق. فكل ما يشترك فيه هؤلاء الفلاسفة ويؤلف بينهم هو مناخ فكرى معين، وأيضًا طريقة معينة ومتميزة للنظر فى المشكلات والتساؤلات، وأيضًا استبصارات أساسية. وكما هو الحال فى كل فلسفة فإن الفكر الوجودى طابع مشروط بالموقف التاريخى السائد بالإضافة إلى طابع يتجاوز هذا الموقف ويتعالى عليه.

١٢ ـ الوضعية الجديدة Neo – positivism

المقصود بهذه الوضعية الجديدة هو الحركة الفلسفية التى نشأت فى ڤيينا، ومن ثم عرفت بأنها «حلقة أو دائرة بڤيينا» للفلاسفة. وقد تشعبت هذه الحركة فى برلين وبراغ، ومن ثم لم ترتبط بڤيينا على نحو خالص. وقد مهد عدد من المفكرين الألمان والنمساويين، الذين ارتبطوا بالوضعية الأسبق والأقدم، الطريق لعمل دائرة ڤيينا، ثم إن النقد التجريبى الذي قدمه الفيلسوف السويسرى «ريتشارد أفناريوس» Richard Avenarius ١٨٩٦ ـ ١٨٤٣ وما كان يُسمى الاقتصاد الفكرى الذى قدمه الفيلسوف النمسوى «إرنست ماخ» ١٩١٦ ـ ١٨٣٨ Ernst Mach قد استبقا أفكار هذه الدائرة. وقد نظر هذان الفيلسوفان للفلسفة على أنها «نظرية العلم» والتنظيم العام لمناهج العلوم التى تعتبر الرياضيات والعلم الطبيعى

أوضح الصور تعبيرًا عنها. فهى صورة خالصة لهذه العلوم، فقد كان اهتمامها موجهًا نحو اكتشاف أكثر الطرق عملية، بهدف تأسيس التصورات وتعينها وتحديدها، وذلك لكي يكون ممكنًا، وعلى نحو مباشر، تعقيل الواقع وتطويعه فى حدود هذه التصورات المنظمة. وليس هناك شك فى أن لأفكارهما صلة قربى وشبهًا معينًا مع الأفكار التى كانت البراجماتية قد قدمتها، وهذا من ناحية وأفكار النقد الفرنسى للعلم وهذا من ناحية أخرى، ومع ذلك فإن خلفية أفكار هذين الفيلسوفين ريتشارد أفناريوس وأرنست ماخ، كانت مختلفة تمامًا؛ فبينما استشرفت البراجماتية مجالًا أكثر اتساعًا ورحابة من نظرية العلم بالإضافة إلى أنه إذا كانت لهذه البراجماتية خلفية روحية فإن خلفية فكر «أفناريوس» و«ماخ» كانت خلفية تجريبية.

وقد حاولت دائرة «ڤيينا» ربط التقليد التجريبى القديم بالتطور الجديد الذى طرأ على المنطق. وقد خرجت الدائرة إلى الوجود فى عشرينيات القرن العشرين وذلك تحت تأثير مؤلف ڤتجنشتين «رسالة منطقية فلسفية» وهى الرسالة التى ظهرت أول مرة فى ١٩٢١ وقد أصبحت الدائرة معروفة من خلال نشر برنامجها «النظرة العلمية للعالم: دائرة ڤيينا ١٩٢٩ وقد أطلق على أفكار الدائرة تسميات عديدة، منها على سبيل المثال، الوضعية المنطقية أو الوضعية الجديدة. وهاتان التسميتان تؤكدان على التماثلات والاختلافات الموجودة بين أفكار الدائرة من جهة ووضعية (كومت) و(وجون ستيورات مل) من جهة أخرى. فبينما تستبقى الوضعية المنطقية فكرة التجريبية وتحافظ عليها، فإنها تستهدف فى الوقت نفسه إعادة بناء المنطق وتجديده، بالرغم من أنها لم

تفعل هذا بإعادته إلى التجربة والخبرة كما فعل «جون ستيورات مل» من قبل، وإنما بتأكيدها الكامل على ذاتيته وخصوصيته، وهو ما لفت إليه المنطقيون المحدثون الانتباه، ومن ثم فإن نقطتي الانطلاق لهذه الفلسفة هما «الخبرة» من ناحية، ثم «المنطق» وذلك من ناحية أخرى، ولذلك فإن العلاقة بين «الخبرة» و«المنطق» كانت فى الوقت نفسه واحدةً من أكثر المشاكل الرئيسية التى واجهت هذه الوضعية الجديدة.

لقد كان «مورتس شليك» ١٨٨٢ ـ ١٩٣٦ هو الشخصية المحورية فى دائرة ڤيينا. أما الأعضاء الآخرون فمنهم «هانز هان» ١٨٨٠ ـ ١٩٤٣و«أوتو نيوراث» ١٨٨٢ ـ ١٩٤٥ و«هانز رايشنباخ» ١٨٩١- ١٩٥٣ و«رودلف كارناب» ١٨٩١- ١٩٧٠ ولكن الدائرة كدائرة، كان وجودها قصيرًا نسبيًا. فقد تشتت أعضاؤها، عندما تم الاستيلاء على ڤيينا ١٩٣٨ وقد وجد أعضاؤها الرواد ملجًا لهم فى كل من إنجلترا وأمريكا. وقد أدَّى هذا إلى تعزيز انتشار الوضعية الجديدة، طالما كانت الواقعية الجديدة الإنجليزية والأمريكية تربة جيدة وملائمة لوضعية دائرة ڤيينا الجديدة، وهى التى خلَّفت أثرًا عميقًا على التفكير الواقعى الجديد وذلك لبعض الوقت، وإن شئنا الدقة فقد استمر هذا التأثير حتى بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك عندما بدأ الفلاسفة الإنجليز مرة ثانية فى عملية إعادة تجديد ارتباطاتهم بتراثهم الأصلي والتقليدى.

ولكن من الضرورى أن نشير هنا إلى أنه لا ينبغي أن نطابق بين «اللوجستيتفا» Logistics المنطق الرياضى والوضعية المنطقية. والأمر هنا كما مع المنطق، بالمعنى التقليدى، الذى يعد منهجًا كان يستخدمه الفلاسفة من مـدارس فكرية مختلفة ومتباعدة إلى حد بعيد، فإن

«اللوجستيتفا» هى الأخرى منهج يستخدمه مفكرون مختلفون إلى حد بعيد. وليس هناك كثيرًا من الحجج تدعيمًا له، ومع ذلك فإن هذا التحمس لم يظهر فى الممارسات الفلسفية لجميع الوضعيين الجدد حيث لم يمارسه الا بعضهم فقط. بالإضافة إلى أن هناك كثيرة من الفلاسفة قد استخدموا «اللوجستيتقا» دون أن يكونوا وضعيين جددًا، فلدينا، على سبيل المثال، الواقعيون الجدد والتوماويون الجدد مثل «بوشنسكى» Bochenski و«فيز» Feys ولدينا أيضًا ميتافيزيقيون يتميزون بتوجه أفلاطونى مثل الألمانى «هنريش شولتز» ١٨٨٤- ١٩٥٦.

لقد كانت دائرة فيينا تتألف من جماعة من الفلاسفة المتماثلين فى المزاج العقلى، ويرتبطون فيما بينهم برباط حميم وثيق، ولكن وبالرغم من وحدتهم القوية كان بينهم اختلافات فى الرأى. فان كلًّا من جناح اليمين والذى يعد «شليك» ممثلًا له، وجناح «اليسار» الذى يُعد «أوتو نيوراث» ممثلًا له قد ظهر ونمى في الدائرة، ومع ذلك فإن جناح اليسار قد ابتعد، وإلى حد بعيد، عن الميتافيزيقا بمعناها التقليدى. وبمرور السنوات تزايد الاعتراف والتسليم بهذا التقابل بين هذين الجناحين. ولا شك فى أن هناك جانبًا من الأهمية فى ذكرنا لهذا التقسيم داخل الدائرة على نحو عابر وذلك فى عرضنا لفكرها، ولكن لما كان ما يتفق عليه هؤلاء الفلاسفة ويجمع بينهم هو الذى استقر وساد فى الأوساط الفلسفية فيما بعد، فإن اهتمامنا هنا سيكون بهذا الجانب المشترك.

وقد كان هؤلاء المفكرون مثلهم مثل الوضعيين الأوائل، تجريبيين أصلاء ومخلصين للنزعة التجريبية، ومع ذلك فإنهم ـ وخلافًا لهؤلاء الوضعيين الأَول ـ قد أبرزوا بشدة الحاجة الملحة إلى الاهتمام بما هو

تجريبى فى الفكر المنطقى غير التجريبى، وقد كانوا فى هذا متأثرين، وعلى نحو واضح بالكانطية الجديدة فى مدرسة ماربورج «وهوسرل» وربما قبل كل هؤلاء بالفيلسوف النمسوى «برنتانو» (١٩١٧-١٨٣٨) Brentano. وقد أصبحوا برفضهم القاطع والحاسم للميتافيزيقا محورًا للاهتمام الفلسفى وسببًا لجدل ومناقشات صاخبة. وقد كان هذا الجانب السلبى وهو الذى تميزت به الوضعية المنطقية هو الذى أعطى دائرة ڤيينا طابع المدرسة، وذلك أكثر من أية حركة فلسفية أخرى خلال الربع الثانى من القرن العشرين.

إن أكثر أعمال رواد حركة ڤيينا أهمية هى كتابات «شليك» «النظرية العامة للمعرفة» ١٩١٨، ومشكلات الأخلاق ١٩٣٠، وكتب «كارناب» «البناء المنطقى للعالم» ١٩٢٨، الفلسفة والتركيب المنطقي ١٩٢٨، «التركيب المنطقي للغة» ١٩٣٤، وكتب «رايشنباخ» «من كوبرنيكس إلى أينشتين» ١٩٢٨ و«نظرية الاحتمال» ١٩٣٥. لقد ارتبط المزاج التجريبى لفكر أعضاء دائرة ڤيينا ارتباطًا وثيقًا بتقليد وتراث فلسفى إنجليزى وأمريكى قوى، وقد أصبح هذا الارتباط واضحًا غاية الوضوح بعد أن غادر هؤلاء الفلاسفة القارة واستقروا فى إنجلترا وأمريكا. وقد كان هؤلاء المفكرون منذ بداية عملهم الفلسفي على وعي تام بأنهم يعيشون فى تراث محدد ومتميز فى الفكر الغربى. وقد عبر «هان» Hahn عن هذا المعنى بوضوح وذلك فى مؤتمر براغ الذى انعقد فى عام ١٩٢٩ حين قال «نحن نعترف ونسلم بأننا سائرون على درب الحركة التجريبية فى الفلسفة ومرتبطون بها»، وقد قام هؤلاء بتطوير وضبط المنهج المنطقى، ولا سيما كارناب الذى خلافًا للمنطقيين المتأخرين قد وضع المنطق الجديد فى

مواجهة المنطق الأقدم. وقد كانت حجته الدائمة والملحة فى ذلك هى أن المنطق الأقدم منطق عقيم، وغير فعال، وأنه من الممكن استيعاب كل المعطيات التجريبية واحتواؤها فى المنهج المنطقي الجديد.

وقد وجه الوضعيون الجدد اهتمامًا كبيرًا وتركيزًا شديدًا على مبدأ التحقق principle of verification بالرغم من أن هذا المبدأ قد أخذ صورًا كثيرة وظهر فى صياغات متعددة. ومع ذلك فإن فحوى هذا المبدأ ودلالته تتلخصان فى أن معنى «الحكم» أو «القضية» يتحدد بالطريقة أو بالأسلوب الذي يتم به التحقق من هذه القضية، أو هذا الحكم. وأن هذا التحقق يجب أن يتأسس عن طريق «التثبت» بالإدراك التجريبى. فإن كل الأحكام التي لا يمكننا من حيث المبدأ التثبت منها بالإدراك التجريبى هى بلا معنى، وذلك بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة، وذلك لأنه ليس هناك معنى أو مغزى يمكن أن نعزوه إلى هذه الأحكام. فإن ما يمكن «التثبت» منه عن طريق «الوقائع»، هو فقط الذى له معنى ومغزى. ولما كانت الأحكام الميتافيزيقية هى أحكام لا يمكننا بحال التثبت أو التحقق منها بالوقائع فإنها بلا معنى ولا مغزى، ومن ثم فإن إمكانية التحقق هى بالضبط مجموع الوقائع المتاحة والمعطاة لنا. ومن ثم فإن ما يتناقض مع هذه الوقائع يعد «غير صادق». ولكن لما كانت الأحكام الميتافيزيقية هى أحكام «لا توجد بشأنها وقائع تناقضها أو وقائع» تثبتها وتؤكدها فهى من ثم ليست صادقة وليست كاذبة، وإنما هى وببساطة بلا معنى، أعنى كلامًا فارغًا.

وعلى الرغم من أن الوضعيين الجدد قد أصروا على فكرة أنه من الممكن تطبيق منهج المنطق الرياضى على كل المعطيات التجريبية،

فالحقيقة هى أن بعض هؤلاء الوضعيين الجدد فقط وليس جميعهم هو الذى استخدم هذا المنطق الرياضى. ففى المقام الأول يرى الوضعيون المنطقيون ضرورة أن تتأكد هذه المعطيات التجريبية وتتأسس على نحو واضح، وأن العبارة أو القضية التى تقوم بتأسيس وتثبيت معطى تجريبي ما وذلك على نحو غير مبهم أو غير غامض هى «عبارة بروتوكول» pro-tocol statement ومع ذلك فقد كان هناك بين الوضعيين الجدد اختلاف وتباعد عظيم فى الرأى، وذلك حول طبيعة «عبارات البروتوكول»، ومدى هذه العبارات. فقد كانت هذه العبارات فى نظر «شليك» تتصف بأن لها يقينًا مطلقًا، وهذا اليقين لا يرقي إليه الشك وذلك لأنه فى مثل هذه العبارات، أعني عبارات البروتوكول، يتحقق الاتصال المباشر يين «النظرية» من جهة و«الواقع» من جهة أخرى. وقد فضل «شليك» أن يتحدث عن «عبارات الملاحظة» مؤكدًا على أن عبارات البروتوكول تنتمي إلى مرحلة أبعد، وذلك لأنها تتضمن عناصر افتراضية.

ولكن «نيوراث» من جهة أخرى، رفض وجهة نظر «شليك»، وذلك لأنه اعتقد أن تعبيرات من قبيل «الصدق المطلق» و«اليقين الذى لا يرقى إليه شك» و«الواقع» جميعها تعبيرات تتضمن عناصر «ميتافيزيقية» يجب بدورها أن تُرفض وأن تُستبعد. فهو يرى أن «عبارة البروتوكول» يجب أن يكون لها مغزى عملي خالص. فهى تتأسس على «الاتفاق» من جهة وعلى «الاتساق الداخلي للفكر وذلك من جهة أخرى» وليس على الارتباط بين «العبارة» و«الواقع» ومن ثم فإن الطبيعة الافتراضية التى تتصف بها عبارة البروتوكول لا تقلل بحال من مغزاها الحقيقى والأساسي طالما أن «العبارة» لا يمكن أن تكون إلا عبارة افتراضية.

وبالإضافة إلى ذلك فقد كان فلاسفة دائرة ڤيينا على اقتناع بإمكانية وجود اللغة العلمية الواضحة وضوحًا تامًا، فطالما كانت العلوم جميعها مهتمه بنفس الوقائع الأساسية، فإنه من الممكن من وجهة نظر هؤلاء الوضعيين، تحقيق وحدة جميع العلوم باستخدام هذه اللغة. وفى رأيهم أن العلوم التى قطعت شوطًا عظيمًا فى هذا الاتجاه هى العلوم الرياضية والطبيعية، ولكنهم وجهوا انتباههم بالإضافة إلى ذلك إلى العلوم الأخرى، وقد كان «نيوراث» مهتمًا، على نحو خاص. «بعلم الاجتماع»، وقد استخدم نفس هذا الاتجاه مع علوم كثيرة مختلفة، وذلك خلال المرحلة الأخيرة من تطور الوضعية الجديدة، وذلك فى إنجلترا وأمريكا، ومن هذه العلوم علم البيولوجى، وعلم النفس، وعلوم اللغة، بل إن التطور الأخير للوضعية الجديدة برغم أن هذا التطور جاء مرتبطًا بالتراث الأسبق، وأعني به الاهتمام الكبير بتحليل اللغة اليومية الجارية، فإن هذا الاهتمام باللغة الجارية حتى عندما لم يرفضه أعضاء دائرة ڤيينا، فإنه لم يثر بينهم سوى اهتمام محدود.

وهكذا تكون العبارات الميتافيزيقية بلا معنى، لأنه من غير الممكن التحقق منها، أو التثبت. ولكن هناك بجانب ذلك مجالات أخرى معينة للاستخدام اللغوى لا يمكننا أن نتحقق فيها من العبارات المستخدمة. ولدينا على وجه الخصوص، العبارات الأخلاقية والجمالية. فالتحقق من العبارات فى هذه المجالات يُعد غير ممكن ومستحيلا؛ لأنه ليس لدينا وقائع تتأسس بناءًا على هذه العبارات، لأن هذه «المنطوقات» أو «العبارات» تعبر فقط عن «تقويمات» evaluation ويطبق هذا نفسه على الأحكام «الأولانية» apriori فى المنطق والرياضيات، فالضرورة فى هذه

الأحكام النهائيه فى كل من المنطق والرياضيات هى أمر مسلَّم به. فإن هذه الأحكام تعد أحكامًا صادقة فقط بحكم التعريف. فهذه الأحكام هى ما أطلق عليه «ڤتجنشتين» مصطلح «تحصيل حاصل» وبعبارة أخرى فإن هذه الأحكام تبين لنا ما هو متضمن بالفعل فى افتراضات بديهية معينة فهذه الأحكام لا تعرَّف فى ذاتها شيئًا، ولكنها تجعل من الممكن لنا أن ننتقل على نحو مشروع من تعريف إلى آخر. وقد شارك معظم أعضاء دائرة ڤيينا «برتراند رسل» و«وأيتهد» اعتقادهما الذى عبرا عنه فى «أصول الرياضيات» principia Mathematica وأعني به الاعتقاد بأنه لا يوجد ثمة تمييز أو فصل بين الرياضيات والمنطق، ومن ثمَّ يمكن رد جميع قضايا الرياضيات إلى أحكام منطقية.

أما «كارناب» فقد أكد منذ البداية، على أهمية البناء أو التركيب المنطقي، وقد أرسى كارناب قواعده النهائية، داخل هذا البناء أو التركيب المنطقي، وهذه القواعد النهائية هى التي على ضوئها تتحدد الشروط التي بمقتضاها تظهر قضية ما أو فئة من القضايا على أنها نتيجة لقضية أخرى أو فئة من القضايا. والبناء أو التركيب المنطقي هنا صورى خالص، والتصور المحورى هنا هو «إمكانية الاستنباط المباشر». ولا يقدم كارناب لهذا التصور تعريفًا فى صورته العامة، وإنما يؤكد على ضرورة أن يتم تعريفه حالما يتم تأسيس نسق تركيبي عيني. ونسق كهذا يتأسس، وكما هو الشأن فى كل المنطق، كحساب ولهذا الغرض قام «كارناب» بالتمييز بين «التصورات الصحيحة أو الملائمة والتصورات غير الصحيحة أو غير الملائمة. وتشير التصورات الصحيحة أو الملائمة إلى «وقائع» بينما تؤلف التصورات «غير الصحيحة» أو غير الملائمة نسقًا

فرضيًا. وقد رأى كثير من الوضعيين الجدد أن هذه الوقائع هى وببساطة الوقائع الفيزيقية، بينما نظر لها البعض الآخر على أنها «خبراتنا» ومن هؤلاء «كارناب» نفسه وذلك فى مرحلته المبكرة.

وقد رد كل من «رسل» و«وايتهد» فى كتابهما مبادئ الرياضيات ـ التصورات الرياضية إلى عدد محدود من التصورات المنطقية الأساسية. وقد حاول «كارناب» أن يفعل هذا بالنسبة للتصورات التجريبية، وذلك فى تصوره لما أطلق عليه «تركيب أو بناء النظرية» Konstitutions theorie عن طريق إيجاد أنساق محكمة يمكن فيها وبمعاونة التصورات المنطقية «رد» كل التصورات التجريبية إلى عدد محدود من التصورات الأساسية ولكي يفعل «كارناب» هذا حاول أن يجيب على أربعة تساؤلات أساسية. فقد كان هناك أولًا مشكلة الأساس أو القاعدة؛ فما هى هذه التصورات التى يمكن أن توضع كأساس لكل النسق؟ عندئذ تظهر مشكلة الصور التى ستكون عليها المراحل، أعني مراحل النسق؛ فما هى هذه الصور المختلفة التي سوف تأخذها عملية تأليف التصورات، أعني تأليف التصورات الخاصة فى مرحلة ما من مراحل النسق والانتقال منها إلى تصورات مرحلة أعلى؟ وقد كان على «كارناب» وذلك ثالثا، أن يعالج مشكلة تحديد الصور المختلفة للموضوعات. وأخيرًا وهذا هو السؤال الرابع، فقد كان عليه أن يحدد صورة النسق فى صورته الأخيرة والكاملة.

وقد أخذ «كارناب» فى كتابه «التركيب المنطقى للعالم» خبرة الإنسان السيكولوجية واعتبرها بمثابة الأساس الذى يبنى عليه أو نقطة الانطلاق التى سوف يبدأ منها. وقد أطلق على منهجه هذا وصف «الأنانة المنهجية» methodical solipsisn أو «الأنا وحدية المنهجية» فقد

أسس، بنية العالم الطبيعى وتركيبه على أساس من الخبرة السيكولوجية للذات أو الأنا، وأقام بنية العالم السيكولوجى للآخرين على هذا العالم الفيزيقى، أما بنية العالم الروحي فقد جعل العالم السيكولوجى للآخرين أساسًا لها. ومع ذلك فإنه، فيما بعد، استبعد هذا الأساس الأول لخبرة الإنسان السيكولوجيه وجعل العالم الفيزيقى نقطة انطلاق له. بجانب أن «كارناب» كان على اقتناع تام بأنه لم يتناول هذه المشكلة من وجهة نظر فيزيقية، وإنما كان وببساطة يستخدم طرقًا عديدة ومختلفة لتأليف التصورات وتكوينها، ومن ثم فإنه كان يستفيد من حرية الفيلسوف فى الاختيار.

وقد أولى «شليك» اهتمامًا كبيرًا ـ منذ البداية ـ بالمشكلة الأخلاقية والجمالية، وهى مشكلة تختلف اختلافًا تامًا عن المشكلات التى عالجناها من قبل. ومرة أخرى نجد نقطة البدء وهى» أن العبارات الأخلاقية والجمالية ليست أحكامًا تتعلق بالوقائع، «وإنما هى» أحكام «قيمة» ولكن على الرغم من أن فلاسفة دائرة ڤيينا قد أقروا بأن مثل هذه العبارات لا تزودنا بمعرفة، فإنهم أقروا بأن هذه العبارات هى مما لا يمكن تجاهله أو التغاضى عنه. ومع ذلك فإنهم لم يحرزوا ـ فيما يتعلق بهذه المشكلة ـ تقدمًا كبيرًا. وهى المشكلة التي قدر لها أن تلعب ـ فيما بعد، دورًا هامًا ومتزايدًا فى الفلسفة الوضعية الجديدة الإنجليزية والأمريكية المتأَّخرة. وقد سار «شليك» على تقليد تجريبى أقدم، ومن ثمَّ فقد نظر إلى الأحكام الأخلاقية وكأنها «أحكام تجريبية» ورأى أن صحتها تعتمد على علاقة هذه الأحكام بالسعادة الإنسانية، وبهذه الطريقة انتهى «شليك» إلى صورة معينة من صور «النفعية» أو مذهب «اللذة»، أما المحاولات الأخرى لحل المشكلة

الأخلاقية على نحو مغاير فقد أدَّت إلى معالجة المشكلة الأخلاقية معالجة اجتماعية، وأن يحل السؤال الخاص بالأسلوب الذى يؤلف به الإنسان فى الواقع حكم قيمة وذلك محل السؤال الخاص بصحة هذه الأحكام.

وبالنسبة لدائرة ڤيينا والوضعية الجديدة، على وجه العموم، فان السؤال الخاص بطبيعة الفلسفة وحقيقتها له، بدوره، بعض الأهمية. فالفلسفة فى نظر أعضاء الدائرة، تعني على وجه التقريب نفس ما يعنيه منطق العلم. فعلى الفلسفة أن تنهض بمهمة تحليل بنية العلم وتصوراته الأساسية؛ ومن ثمَّ فهى لا تضيف لنا أية معرفة جديدة إلى العالم الوضعي، وإنما فقط تلقي الضوء عليه. فلم يكن السؤال هنا هو الوصول إلى نسق من العبارات الفلسفية، وإنما «توضيح» معنى التصورات العلمية الأساسية هذا من ناحية، «وتوضيح» المناهج المنطقية وهذا من ناحية أخرى. وقد زعم «ڤتجنشتين» أنه من المستحيل أن نتحدث حديثًا له معنى عن اللغة ذاتها، أما «كارناب» فقد أكد، وذلك من ناحية أخرى، على إمكانية اللغة الرمزية أو ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح «ما بعد اللغة» أو «اللغة الشارحة»؛ وهى اللغة التي يتم بناؤها فى «تركيب أو تأليف منطقي» وهو التركيب الذي يمكننا فيها أن نتحدث حديثًا له معنى عن اللغة الجارية واللغة العلمية على السواء. وقد اعتقد «شليك» أن فلسفة دائرة ڤيينا قد وضعت حدًا ونهاية للصراع العقيم الذي كان يدور بين المذاهب الفلسفية المتعددة. وكما فعل «ڤتجنشتين» فإن «شليك» قد رأى أن الفلسفة «فعالية» أو «نشاط» activity أكثر من كونها «مذهبًا» ومن ثمَّ فقد أولى اهتمامًا أكثر بالمعالجة الفلسفية العملية للمشكلات أكثر من اهتمامه بالفلسفة ذاتها. وهو بهذا يكون قد ساهم

بجزء فى كل التقليد الفلسفى السائد وكان فى اتساق واتفاق مع المفكرين المعاصرين الآخرين مهما كانت اختلافات هؤلاء الفلاسفة فى المجالات الفلسفية الأخرى. فإن الفعالية الفلسفية التى تستهدف المعنى هى لحمة كل المعرفة العلمية وسداها، فهى بداية كل معرفة علمية ونهايتها. وتجسد هذه العبارة لشليك معنى الوضعية الجديدة فى طورها الأول.

إن آراء دائرة ڤيينا الخاصة بالفلسفة وطبيعتها قد تم توضيحها باللجوء إلى مناقشة مشكلات وهمية وغير حقيقية. وقد قام «كارناب» بدراسة هذه الفكرة وتوضيحها على نحو تام للغاية. فإن كل المشكلات التى ليس بالإمكان، من حيث المبدأ ـ حلها حلًا منطقيًا وتجريبيًا هى مشكلات وهمية، ومن ثم فإن هذه الفكرة، تؤدى فى أشمل معنى لها إلى اعتبار كل المشكلات الميتافيزيقية، مثل مشكلة طبيعية الواقع ومشكلة معنى العالم أو الوجود، ومشكلة وجود الله، ومشكلة ما إذا كان من الممكن معرفة وعى الآخر أو معرفة العالم الخارجى، هى بالنسبة للدائرة مشكلات وهمية وغير حقيقية. فقد اعتقد أعضاء الدائرة أنه لا معنى فى أن نسأل مثل هذه التساؤلات طالما أنه ليس بالإمكان، على الإطلاق، التحقق منها. ومن ثم فإن إجابات أو حلول هذه المشكلات ليست (صادقة) وليست (غير صادقة)، وإنما هى وببساطة إجابات أو حلول «بلا معنى» أو هى «لا معنى لها».

إن معظم الأعمال المتأخرة للدائرة قد كتبت باللغة الإنجليزية، ولذلك يجب أن نعرض لها ونتناولها تحت وصف «الوضعية الإنجليزية الجديدة»، ومع ذلك فإن هناك جانبين من جوانب الفكر المتأخر لدائرة ڤيينا لا يمكن لنا أن نعرض لهما تحت هذا الوصف وهما:

١ ـ تطوير كارناب والـذى كان متزامنًا مع أفكار تارسكى «للسيمانطيقا»، أعنى تطويره لما يسمى بعلم الدلالة، وذلك فى مرحلته الفكرية المتأخرة.

٢ ـ نظرية «رايشنباخ» فى «الاحتمال».

ولما كان هذان التطوران هما من التطورات المميزة فى فكر الدائرة، ولم يحتلا مكانًا فى الفكر الإنجليزى، وإنما فى الفكر الأمريكى، فمن الضرورى أن نناقشهما هنا طالما أن الجزء الأخير من الكتاب ينصَّب فقط على الفلسفة فى إنجلترا.

فقد ظهر فى وقت لاحق، أن هناك حاجة ماسة إلى توضيح وجهة نظر «كارناب» فى المنطق باعتباره تركيبًا صوريًا خالصًا، وذلك فإن اهتمامًا كاملًا يمكن توجيهه إلى معنى التعبيرات المستخدمة فى اللغة العلمية، وذلك لأن هناك ثلاثة عوامل تلعب دورًا فى اللغة:

١ ـ المتحدث.

٢ ـ التعبير المستخدم، أعني اللغة التي يستخدمها المتحدث.

٣ ـ معنى التعبير المستخدم، أعني ما يشير إليه التعبير.

ويهتم البحث البراجماتى ببحث هذه العوامل الثلاثة بحثًا كاملًا وتامًا. ومع ذلك فإننا اذا استبعدنا العامل الأول، وأعني به «المتحدث» من دائرة الاهتمام وحصرنا هذا الاهتمام فى «التعبير» من جهة و«معنى التعبير» من جهة أخرى، فإن هذا سيؤلف ما يسمى بالبحث السيمانطيقى. ومن ناحية أخرى فإننا اذا استبعدنا العامل الثالث، وأعني به «معنى التعبير المستخدم» من دائرة الاهتمام وحصرنا أنفسنا فى «التعبير المستخدم» فقط،

فإن ما يكون لدينا عندئذ هو «البحث فى البنية» أو «البحث فى التركيب». ويمكننا أن نبحث «المعنى» و«التركيب» بحثًا تجريبيًا ومنطقيًا. وما يحدث فى البحث التجريبى هو أن اللغات الموجودة، أعنى اللغات المستخدمة استخدامًا واقعيًا وفعليًا، يتم بحثها فى «معنى» و«تركيب» وصفيين، أعني أن نقوم بعملية وصف لكل من «المعنى» من جهة و«التركيب» من جهة أخرى. أما فى البحث المنطقي فإن اللغات التى يتم تأليفها على نحو اصطناعى هي التى يتم هنا بحثها على نحو دلالى وبنائى خالص. ولكى ننشئ لغة من هذا النوع، أعني، على سبيل المثال لغة تعمل بالرمز، من الضروري هنا أن نستخدم ما يمكن أن نصفه بأنه «ما بعد اللغة» أعني «لغة شارحة»، وهى عادة ما تكون هنا اللغة الجارية المستخدمة فى الحديث اليومى. وقد لعبت هذه البحوث الدلالية دورًا هامًا فى الوضعية الجديدة المتأخرة.

أما التطور الثانى الذي أشرنا إليه آنفًا فقد كان المقصود به وجهة نظر «رايشنباخ» فى مبدأ التحقق. فبينما اعتبر «كارناب» ومعظم الوضعيين الجدد مشكلة وجود العالم الخارجى مشكلة «ظاهرية» أو «غير حقيقية»، فإن «رايشنباخ» لم يفعل ذلك. فقد كان فى هذا قريبًا للغاية من فكر الواقعيين الجدد الإنجليز منهم والأمريكيين على السواء. فقد انتقد «كارناب» فى استهدافه لليقين المطلق حيثما لا يمكننا أن نجد سوى «الاحتمال» فقط. ومع ذلك فإننا إذا كنا غير قادرين على تجاوز هذا الاحتمال أو تخطيه فمن الضرورى، عندئذ، أن نقدم لمبدأ التحقق صياغة مختلفة حيث يمكننا أن نقول عن عبارة ما: إنها ذات معنى اذا كان من الممكن أن نحدد درجة احتمالها. وفى هذا السياق فإن هناك الكثير

مما يمكن أن يقال لصالح العبارة الخاصة بوجود عالم خارجى أكثر مما يمكن أن يقال ضدها. فليست هذه العبارة بذات معنى فقط، وإنما هى ـ بالإضافة إلى ذلك ـ أكثر احتمالًا من العبارة التي تزعم بأنه ليس هناك سوى خبراتنا الذاتية بالإضافة إلى أنها أكثر فائدة وأهمية لتطور العلم.

لقد احتلت دائرة ڤيينا مكانة مرموقة فى فلسفة القرن العشرين. فقد واصل أعضاء هذه الدائرة، وعلى أنحاء شتى، التقليد الفلسفى الذي كان يُميز القرن التاسع عشر، ويظهر هذا، على سبيل المثال، فى تناولهم التجريبى الذى اعتدُّوا به، فهم كفلاسفة قد نظروا إلى المعطيات التجريبية نظرة «ذرية» كما فعل «ديڤيد هيوم» من قبل، ولم ينظروا اليها نظرة «عضوية» كما فعل «وليم جيمس». ثم إن هناك تأكيدهم الحاسم على أن الرياضيات والعلم الطبيعى هما علوم بالمعنى الدقيق. ووجهة نظرهم فى الفلسفة، على أنها وببساطة نظرية فى العلم وحسب؛ ثم رفضهم للميتافيزيقا، بالإضافة إلى أن اهتمامهم بالمنطق، قد خلع على كل هذه المظاهر الخاصة. بفلسفتهم صفة «الجدة» و«الأصالة»، وبالرغم من أنهم لم يكونوا وحدهم فى هذا المجال فإن تأثيرهم فى تجديد المنطق كان بالفعل تأثيرًا عظيمًا للغاية. بل حتى رفضهم إلحاد للميتافيزيقا كان له تأثير إيجابى وفعال من حيث إن هذا الرفض قد دفع الفلاسفة من أصحاب العقول الميتافيزيقية إلى أن يولوا اهتمامًا كبيرًا ومكثفًا لاستخدامهم اللغة. ويمكننا أن ننظر إلى ما يتسم به نطاق أفكار هذه الدائرة من ضيق ومحدودية على أنه يعنى نوعًا من التحمس من جانب أنصار هذه الفلسفة إلى بداية جديدة ومبتكرة فى الفلسفة، ولكن كان من الممكن لهؤلاء المفكرين الوضعيين أن يحققوا «اتساعًا» فى الرؤية ورحابة لو أنهم كانوا، من جانبهم، قادرين على المضى

فى تطوير أفكارهم. ولكن ليس لدينا شك فى أن الدلالات الأولى لهذه الرؤية الأرحب كانت موجودة بالفعل داخل الدائرة ذاتها.

١٣ـ «**الواقعية الجديدة**» Neo – Realism

إن هناك أسبابًا وجيهة للإبقاء على مصطلح «الوضعية الجديدة»وإطلاقه على فكر دائرة «ڤيينا» ولا ريب فى أنه من الصواب لو قلنا إن هذه الفلسفة أصبحت معروفة على نطاق واسع فى القارة الأوروبية، والعالم الناطق بالإنجليزية، ولكن حدث، وذلك خلال الممارسة الفلسفية، أن تعرض طابعها الأساسى للتغيير وللتعديل، وقد كان أكثر مظاهر انتشار الوضعية المنطقية وضوحًا ويستحق منا الاهتمام هو احتكاك هذه الحركة بالواقعية الجديدة فى إنجلترا وهو الاحتكاك الذى بدأ فى مفتتح هذا القرن العشرين، فقبل ظهور دائرة ڤيينا بزمن طويل قامت الواقعية الجديدة فى إنجلترا برد فعل ضد مثالية «برادلى» و«بوزانكيت»، وهى فلسفة كانت، من ناحية فى انسجام واتفاق مع التراث الفلسفى التجريبى الذي قدمه «ديڤيد هيوم» هذا من ناحية، وهى ثانيًا قد وضعت فى اعتبارها، بالإضافة إلى ذلك، التطور الأخير للمنطق. وعلى هذا النحو تكونت فلسفة كانت ولأسباب كثيرة وثيقة الصلة بالوضعية الجديدة.

لقد حدث، بعد أن انحلت دائرة ڤيينا، أن استقر عدد من أفرادها فى إنجلترا ومارس، بدوره، تأثيرًا وضعيًا جديدًا على الواقعية الجديدة. وقد كان هناك لفترة من الزمن تماثلًا عظيمًا للغاية بين فكر «الواقعية الجديدة» من جهة و«الوضعية الجديدة» من جهة أخرى. ولكن بعد الحرب

العالمية الثانية، تحول هؤلاء الواقعيون الجدد، وذلك على نحو تدريجى وبحدس متجدد إلى تراثهم وتقليدهم الفلسفى الأصلى، وبدأ فكرهم ينميِ أكثر فأكثر طابعه الخاص والمتميز، وليس هناك شك فى أن تأثير الوضعية الجديدة كان يمكن ألا يكون قويًا على هذا النحو الذى ذكرناه إذا لم يكن الفيلسوف النمسوى لودڤيج ڤتجنشتين ١٨٨٩ ـ ١٩٥١ قد ارتبط ارتباطًا وثيقًا، منذ أيام تلمذته، برسل بالإضافة إلى المناخ الفلسفى الذى كان سائدًا فى جامعة كمبردج. فقد كان لڤتجنشتين تأثير غاية فى العمق على كل من دائرة ڤيينا والواقعية الإنجليزية الجديدة المتأخرة. ومع ذلك فقد حافظ، دومًا، على مسافة معينة بينه وبين دائرة ڤيينا، وكان يشعر، وذلك على نحو ڤكثر، بأنه عندما يكون فى كمبردج إنما يكون فى وطنه. وعلى أية حال فقد لعب «ڤتجنشتين» دور الوسيط بين «الوضعية الجديدة» من جهة و«الواقعية الجديدة» من جهة أخرى، وذلك بفضل «رسالته المنطقية الفلسفية» طبعة ١٩٢٢ وهى طبعة فى لغتين (الألمانية ويقابلها الإنجليزية) للنسخة الألمانية التى صدرت عام ١٩٢١ Lo-gisch Philosophische Ahand lung، بالإضافة إلى اتصالاته وعلاقاته الشخصية وتدريسه فى إنجلترا منذ ١٩٢٥.

إن الواقعية الجديدة فى إنجلترا وهى تلك الحركة التى ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بالواقعية الجديدة فى أمريكا يمكن أن نعود بها فى الأصل إلى المقال الذي كان «جورج إدوارد مور» ١٨٧٣ ـ ١٩٥٨ قد كتبه ١٩٠٣ وهو «تفنيد المثالية»، أما اتصالها الوثيق بالمنطق الجديد فيمكن بالمثل أن نرتد به إلى العمل المبكر الذى قدمه «برتراند رسل» ١٨٧٢ ـ ١٩٨٠ و«الفرد نورث وايتهد» ١٨٦٠ ـ ١٩٤٧، وهو «أصول الرياضيات» ١٩١٠–

١٩١٣ وقد طور برتراند رسل، فى عشرينيات هذا القرن العشرين، ذريِّته المنطقية، وهى التى تأثرت، بدورها بفلسفة لودڤيج ڤتجنشتين. إن تأثير الوضعية الجديدة أصبح بالتدريج أكثر ظهورًا ووضوحًا حتى بعد الحرب العالمية الثانية، وعندئذ بدأت الواقعية الجديدة تتجه مرة أخرى اتجاهًا قويًا نحو هدف «جورج مور» الأصيل والحقيقى.

والحق أن ما يمكن تبينه فى «الواقعية الجديدة» ليس تطورًا فحسب إنما أيضًا «تحول»، ولم يستبق «مور» هذا التحول فقط، وإنما تجاوزه. أما «رسل» فقد اتجه اتجاهًا أكثر «وضعية» بينما اتجه فكر «وايتهد» اتجاهًا ميتافيزيقيًا. وقد أدَّى التطور الأخير للواقعية الجديد بهذين الاتجاهين إلى أن يرتبطا ارتباطًا وثيقًا. ولكي نلقي بعض الضوء على هذه الحركة الفلسفية ككل سوف نقدم بعض الأمثلة التوضيحية. وسوف نلخص، فى البداية، وذلك باختصار فكر «جورج مور» ثم نقدم أنطولوجيا الفرد نورث وايتهد، وسوف نناقش بعد ذلك فلسفة ڤتجنشتين، ثم نختم حديثنا بالتطور الأخير الذى طرأ على الفلسفة الإنجليزية.

أما فيما يتعلق بالفلاسفة الآخرين أصحاب الاتجاهات الميتافيزيقية مثل «صموئيل ألكسندر» ١٨٥٠ ـ ١٩٣٨، وجون ليرد ١٨٨٧ ـ ١٩٤٦ بل وحتى الفيلسوف الذى كان يتميز بقدرة عالية من التأثير، وكان على قدر عال من الذكاء والقدرة على التحليل، وأعنى به «تشارلي دنبار برود» (١٨٨٧–١٩٧١) بل وحتى المفكر القدير «برتراند رسل» يجب أن يكون خارج نطاق هذا العرض، وهو العرض الذى يهتم ـ بقدر الإمكان، بالمشكلة ذاتها أكثر من اهتمامه بتقديم أمثلة أو نماذج متنوعة متعددة، بل ويمكننا، على سبيل المثال، أن نعرض للواقعية الجديدة بدون

أن نناقش فكر «رسل»، وذلك لأن عمل «رسل»، فى مجال المنطق مثله فى ذلك مثل وايتهد لا يقع داخل نطاق هذا الكتاب؛ وذلك لأن عمله فى مجال فلسفة الأخلاق يعكس علاقة يسيرة بفكرته الفلسفية الأساسية فى الذرية المنطقية بالإضافة إلى أن هذه الذرية المنطقية إنما تناقش علاقتها بفلسفة «ڤتجنشتين» وفكره.

لقد كان «جورج مور» مفكرًا تحليليًا أصيلًا. كتب قليلًا، ولكنه برغم ذلك مارس تأثيرًا عظيمًا لا يقارن، وذلك فى إنجلترا وأمريكا. فقد اعتقد أن كثيرًا من المشكلات الفلسفية هى مشكلات «ظاهرية» و«غير حقيقية» ويمكن، من ثَّم، أن تختفى بمجرد أن نضع فى اعتبارنا، على وجه الدقة، ما تعنيه هذه المشكلات على وجه حقيقي. وهو يرى أن ما نحن بحاجة إليه هو أن نقوم قبل كل شيء بتحليل الحدود المستخدمة؛ فما أن يعرف الفيلسوف ماهو على وجه التحديد «معنى» ما أراد أن يقوله، وليس قبل ذلك، حتى يثار السؤال الثاني الخاص بما هى الحجج التي يمكن أن تستخدم لتدعيم هذه الوجهة من النظر؟ فقد كان «مور» على قناعة تامة بأن الفلاسفة كانوا على درجة كبيرة للغاية من عدم الاهتمام واللامبالاة فى استخدام منهج التحليل ولم يتوخوا الدقة الكافية فى معالجتهم للحجج. وقد أكد «مور» فى مقاله «دفاع عن الحس المشترك» ١٩٢٤ على أن هذه اللامبالاة بالإضافة إلى عدم توخى الدقة هما من الأسباب الأساسية للتناقض الواضح بين كثير من الفلاسفة من جهة والحس المشترك السليم من جهة أخرى. فإذا ما انحرف الفيلسوف عن الحس المشترك، فبإمكانة فقط أن يركن إلى حجته من خلال التجائه وتحصنه بالغموض وبالإبهام.

إن الحس المشترك يمكن الاعتماد عليه أكثر مما يمكن الاعتماد على

فلسفة غامضة ومبهمة. ومع ذلك فإن هذا الحس المشترك غير قادر على أن يدافع عن نفسه، وهذه هى المهمة الملقاة على عاتق الفلسفة التحليلية والتى عليها النهوض بها. فالمثالية، على سبيل المثال، كان يُنظر إليها بعين الريبة والشك لسبب واحد فقط، وهو أنها تتناقض مع واقعية الحس المشترك، ومع ذلك فإن الدفاع عن هذه الواقعية يجب أن لا يترك للحس المشترك، وإنما يجب أن تنهض به «الفلسفة».

وقد أدَّت هذه الفكرة بجورج مور إلى أن يدافع عن لغة الحياة الجارية، أعنى اللغة العادية، وهى اللغة التى أزعجت الفلاسفة كثيرًا وأثارت ارتيابهم، وقد كانت الصعوبة الكبيرة التى واجهت جورج مور تتلخص فى كيف يجمع فى اتساق بين «الواقعية» من جهة و«الحس المشترك» من جهة ثانية واللغة الجارية من جهة ثالثة باعتبارهم جميعًا منطلقات فلسفية.

وقد برزت هذه الصعوبة بوضوح نتيجة لنظرية جورج مور فى المعطيات الحسية، وهى النظرية التى تبناها «برتراند رسل» فيما بعد. وهذه المعطيات الحسية، وهى الاصطلاح الذى استخدمه جورج مور ليسير به إلى «معطيات الخبرة» إنما يتم تحصيلها خلال عملية إدراك موضوع ما. والحق أن جورج مور نفسه لم يدرك أن هذه المعطيات الحسية هى تجريد «نظري» طالما كان لا يزال آنذاك مرتبطًا بوجهة النظر المثالية للوعي. ولذلك فإن «المفكرين» الذين ارتبطوا بالتطور الأخير الذي طرأ على الفلسفة التحليلية تطلعوا إلى شيء يزيد على نحو مباشر من ارتباطهم بالواقع.

وقد استبق منهج التحليل عند جورج مور التوزع الذى حدث فى الواقعية الجديدة وذلك بين الوضعية من جهة والميتافيزيقا من جهة

أخرى، بالرغم من أنه، وذلك من حيث المبدأ، لم يرفض الميتافيزيقا على نحو كلي. والحق أن فكرة أن الفلسفة يجب أن تكون دومًا، وذلك على نحو أو آخر، ميتافيزيقية كانت ماثلة، بالتأكيد، فى تفكير «جورج مور» بالضبط «كما كان الأمر فى تفكير «برتراند رسل» إن وجهة النظر «العقلانية» التى تزعم أن «معرفتنا» أعني «عملية المعرفة» تعرف الموضوع المعروف معرفة كاملة، هى فكرة غير موجودة فى فلسفة «جورج مور»، فقد اعتقد «جورج مور» أن باستطاعة المعرفة أن تتغلغل فى الموضوعات وتنفذ إلى جوانبها وذلك على نحو أكثر عمقًا. فالإجابة التي يقدمها لنا «الحس المشترك» للتساؤل الخاص بكينونة الموضوع هى إجابة تعتمد على الخبرة اليومية الشائعة والمألوفة. بينما تعتمد الإجابة التي يقدمها العلم لهذا التساؤل على المنهج العلمى المحدد، فى حين تعتمد الإجابة التى يقدمها منهج التحليل على تحليل التصورات، ثم تأتي فى النهاية الإجابة التي تقدمها الميتافيزيقا وهى إجابة تعتمد على النسق الميتافيزيقي. وهكذا نجد أن كل إجابة من هذه الإجابات التى قدمناها تتصف بأنها تتغلغل فى الموضوع وتنفذ إلى جوانبه على نحو أكثر عمقًا من الإجابة التي تسبقها.

وقد قدم «وايتهد» للواقعية الجديدة وخاصة فى كتابه «الصيرورة والواقع» process and Reality ١٩٢٩ اتجاهًا ميتافيزيقيًا صارمًا حاسمًا فقد كتبه كفيلسوف رياضي ولكنه ـ وعلى نحو تدريجي ـ حوَّل اهتمامه أكثر فأكثر نحو مشكلات الفلسفة الأساسية. فكل علم من العلوم يستخدم «التجريدات»، ولكن هناك على الدوام، خطر تطبيق التجريدات التي تخص علمًا بعينه تطبيقًا دوجماطيقيًا على الواقع جمعيه. ومن ثمَّ فإن على الفلسفة أن تأخذ حدوسها العينية كنقطة انطلاق لها. فلا المنهج العلمى

ولا المنهج التاريخى يمكن استخدامها فى حالة الفلسفة. فالمنهج الفلسفي إنما يعني التأمل العقلي فى الخبرة؛ والخبرة هنا خبرة أوسع من الخبرة العلمية والخبرة التاريخية: فالتأمل العقلي يجعل لدى الفيلسوف القدرة على اكتشاف أسس الواقع المختبر؛ وذلك لأن الواقع يعد، فى ذاته، واقعًا قابلًا للفهم والإدراك.

وهذا الواقع المختبر، أعني العالم، ليس هو «مجموع الأشياء الموجودة» أو «حاصل جمع الأشياء الموجودة»، فهو واقع متطور ومتحرك دومًا. ولا يتألف العالم من «أشياء»، «إنما يتألف من حوادث» events (وما تجدر الإشارة إليه فى هذا السياق أن هذه الفكرة هى فكرة شائعة فى الفلسفة الواقعية الجديدة وذلك فى كل صورها. بالإضافة إلى أن لها مكانة مرموقة على سبيل المثال، فى فلسفات برتراند رسل، وصموئيل الكسندر، وتشارلى دنبار برود).

فالعالم «كله» يكون متضمنًا فى كل حادثة، طالما أن لكل «حادثة» جذورها وأصولها فى الماضى وتستشرف المستقبل وتتنبأ به، بالإضافة إلى أنها ترتبط بكل العالم الحاضر. ولذلك فإن كل حادثة تؤلف «كائنًا عضويًا» فليس هناك علاقات برانية خالصة، وهذا يعنى أنَّ كل شيء من الأشياء يتعلق بكل شيء آخر. ومن ثمَّ فإن العالم يعد «مجتمعًا» يتسم بالكبر والعظم ولذلك يمكننا القول بأن وجهة نظر «وايتهد» فى «العلاقات» تقف إلى حدٍ ما بين وجهة نظر «فرانسيس هربرت برادلى» فى العلاقات «الجوانية» الخالصة ووجهة نظر «برتراند رسل» فى العلاقات «البرانية» الخالصة.

وينبغى رفض المثالية وذلك لأنها تعجز عن تقديم تفسير مقنع

لظاهرة المعرفة. فكل معرفة تعد ظاهرة وتتضمن ثنائية، وأعني بها علاقة بين «الذات» من جهة و«الموضوع» من جهة أخرى؛ وهى الثنائية التي لا تستطيع المثالية تفسيرها. بالإضافة إلى أن ظاهرة المعرفة تواجهنا بمشكلة «الذهن» و«المادة». وكما فعل «رسل» فإن «وايتهد» قد رفض التفرقة بين ماهو «نفسى» وما هو «فيزيقى»، والتمييز بين «الروح» من جهة و«المادة» من جهة أخرى. مع ذلك فإن هذا لا يعني أنه ليس هناك تمييز بينهما، فلا يجب أن نساير «ديكارت» فى اعتبار «الروح» و«المادة» جواهر، وإنما يجب فقط اعتبارهما «وظائف»، ومن ثم يكون لدينا وظيفة روحية ووظيفة مادية، وهما متعالقتان على نحو حميم بحيث أن أى فصل بين الاثنتين يعد من قبيل المستحيل، بل إنه حتى من الصعوبة الجمة أن نُحاول إقامة تمييز بينهما. ومع ذلك ففى كل حادثة هناك مظهر روحاني وآخر مادي. وهذا المظهر الروحي ليس ظاهرًا بوضوح فى العالم غير العضوي بينما يكشف عن نفسه، فى عالم الإنسان، بوضوح ونصاعة تامتين.

إن الميتافيزيقا (أو الأنطولوجيا)، لاحظ هنا أن «وايتهد» مثل أغلب التوماويين الجدد لم يميز بين هذين الحدين، هى العلم الذى يقدم، ليس فقط القوانين التى تتعلق بمجال معين من مجالات الوجود مثل العالم أو المعرفة، وإنما تقدم الميتافيزيقا أو الانطولوجيا القوانين الكلية التي تتلائم مع الواقع ككل، أعنى تنسجم مع الوجود باعتباره كذلك (يجب أن نلاحظ هنا أن «وايتهد» كان وإلى حدٍ بعيد متأثرًا بالفيلسوف اليوناني أفلاطون: فقد كانت الفلسفة الأوروبية برمتها تتألف، ببساطة، من تعليقات وهوامش على فكر أفلاطون وفلسفته). فالحادثة الحاضرة يمكن فهمها بربطها «بمثال» وموضوع «أبدي» ولكن هذه الموضوعات

«الأبدية» ليست وقائع موجودة وجودًا فعليًا إنما هى «ممكنات عقلية». ويستلزم وجود الواقع ذاته التسليم بوجود الله، فإنكار وجود الله يُؤدى بالضرورة إلى إنكار الواقع العيني.

وتعد «الرسالة المنطقية الفلسفية» التي كتبها «ڤتجنشتين» القمة أو الذروة فى فلسفة الذرية المنطقية، وهى الفلسفة التى دافع عنها «برتراند رسل» كما أنها تعُد بالإضافة إلى ذلك خطوة هامة فى تمهيد الطريق للوضعية الجديدة. ولم يكن صدى رسالة فى اللاهوت والسياسة لاسبينوزا فى عنوان الرسالة من قبيل المصادفة؛ فهى رسالة ميتافيزيقية، ولكنها فى الوقت نفسه ترفض الاعتراف بأنها «ميتافيزيقية» ومع ذلك فقد حاولت الوصول إلى أعماق لا يمكن سبر أغوارها. وقد كانت «الرسالة» هى آخر أعمال ڤتجنشتين التى ظهرت أثناء حياته أما «البحوث الفلسفية» فقد ظهرت بعد وفاته وكان ذلك فى ١٩٥٣.

وقد لخص «ڤتجنشتين» بنفسه محتوى رسالته فى مقدمة مختصرة للكتاب قال فيها «إن ما يمكن قوله على الإطلاق يمكن أن يقال بوضوح، ومالا يمكننا التحدث عنه وجب أن نلتزم تجاهه الصمت»[1] فمن الممكن فقط التحدث عن ما يكون موضوعًا للعلوم الوضعية ومن ثمَّ فإن الفلسفة بمعناها التقليدى تعد من قبيل المستحيل. وتكون المهمة الوحيدة الملقاة على عاتق الفلسفة هى أن تقوم بتحذير الفيلسوف عندما يتجاوز حدود ما يُمكن أن يقال، وبعبارة أخرى عندما يتجاوز حدود العلم الوضعى. فليس للفلسفة من مهمة أخرى سوى هذه المهمة؛ أعنى أن تحذرنا ضد الفلسفة. ولا يعني هذا أن هناك حدودًا أو قيودًا توضع أمام الفكر، طالما

(1) Wittgenstein (Ludwing): tractatus Logico- philosophicus (London 1961), 3.

كان ينبغى علينا، إذا ما كان ذلك كذلك، أن نكون قادرين على أن نفكر على كل من جانبي هذا الحد. إن الحدود قد وضعت فقط على «اللغة»، وبعبارة أخرى، هى حدود على التعبير عن الفكر. وهذا «الحد» تفرضه اللغة ذاتها: إن ما يقع على الجانب الآخر من الحد، هو وببساطة، «لغو» Non– sense.

إن العالم هو مجموع «الوقائع» وليس «الأشياء». فالعالم محدد كليًا بهذه الوقائع وليس بشيء آخر. والواقعة fact تعني وجود «حالة الأشياء». و«حالة الأشياء» هذه عبارة عن «تأليف من الموضوعات أو الأشياء. فمن الضروري للموضوع أو للشيء أن تكون لديه القدرة على أن يكون جزءًا من «حالة الأشياء». والصورة المنطقية للأشياء هى الفكر. إن العبارة التي يصرح فيها «ڤتجنشتين» بأن «حالة الأشياء هى مما يقبل التفكير فيه» أعني «هى ما يمكن أن يكون موضوعًا للفكر» معناها أن باستطاعتنا أن نؤلف لأنفسنا صورة لها، ومجموع ما لدنيا من الأفكار الصادقة يؤلف؛ صورة العالم فالفكر يتضمن إمكانية وجود ما يمكننا التفكير فيه. بالإضافة إلى أن ما يمكننا أن نجعله موضوعًا للتفكير يعد هو، أيضًا، ممكنًا. ففى «القضية» يتم التعبير عن الفكر بطريقة حسية يمكن إدراكها. فالقضايا وحدها هى التى لها معنى والاسم أو الكلمة لها معنى فقط فى سياق قضية من القضايا. فالفكر قضية ذات معنى. ومجموع القضايا يؤلف لغة ما من اللغات. و«ڤتجنشتين» يرى أن معظم القضايا والتساؤلات التى كُتبت عن موضوعات فلسفية ليست كاذبة وإنما هي قضايا وتساؤلات «بلا معنى» meaningless فإن معظم التساؤلات والعبارات الفلسفية إنما تظهر نتيجة لإخفاقات في فهم منطق لغتنا، ومن ثم فإن كل فلسفة هى

«نقد للغة» والقضية «صورة» لواقع، أعني أنها تعبر عن نموذج للواقع كما نتخيله ونتصوره. والقضايا تقدم لنا إعادة عرض أو «إعادة تقديم» لوجود «حالات الأشياء» أو «عدم وجودها» ومجموع القضايا الصادقة يؤلف جماع العلم الطبيعى أو «جماع العلوم الطبيعية»، فليست الفلسفة علمًا من العلوم الطبيعية. وهدف الفلسفة «التوضيح المنطقى للأفكار» وليست الفلسفة مذهبًا، وإنما «نشاط أو فعالية». ومن ثم فإن عليها أن تحدد وتعين، فى مجال العلم، الحدود التي تثير الخلاف والجدل؛ أعني أن الفلسفة تقوم بعملية تحديد ووصف «حدود» هذا الذى يُمكننا أن نجعله موضوعًا للتفكير، ومن ثم حدود ما ليس بإمكاننا أن نجعله موضوعًا لتفكيرنا. فالفلسفة تشير إلى ما لا يمكن أن يقال بتصويرها تصويرًا واضحًا ما يمكن أن يقال. أعني تصويرها ما يمكن أن يقال بتصويرها ما يمكن أن يكون موضوعًا للحديث.

والقضايا يمكنها «عرض» الواقع ككل، أعني فى مجموعه أو كليته ولكن ليس بإمكان هذه القضايا عرض هذا الواقع فى صورته المنطقية، وذلك لأن الصورة المنطقية «تنعكس» فى القضية الأولية. والقضية الأولية تبين أو تظهر الصورة المنطقية للواقع، وهى الصورة التي ليس بالإمكان التعبير عنها فى «عبارات». فنحن نحتاج بالضرورة، لمثل هذا العرض، إلى لغة مختلفة: فالموضوع الذى يكون له «انعكاس» فى لغة، فان هذه اللغة لا تستطيع تقديم عرض له أو تمثيل، ومعنى القضية الأولية هو اتفاقها أو اختلافها مع إمكانيات وجود أو عدم وجود «حالات الأشياء». وهكذا فان أكثر أنواع القضايا ببساطة هو القضايا التى أطلق عليها «ڤتجنشتين» اسم «القضية الأولية» elementary proposition وهى القضية التى تؤكد

وجود حالات الأشياء. ومن الصفات التى تتصف بها هذه القضية الأولية هى عدم وجود «قضية أولية» أخرى يمكن أن تتناقض معها. فإذا كانت القضية الأولية صادقة، فإن «حالة الأشياء» تكون، من ثم، موجودة. وأما اذا كانت القضية الأولية كاذبة، فإن «حالة الأشياء» تكون، من ثم، غير موجودة. وإثبات كل القضايا الأولية الصادقة يصف لنا العالم وصفًا كاملًا إن القضية هى «دالة ـ صدق» truth– function لقضية أولية والقضية الأولية هى «دالة ـ صدق» لنفسها. فالقضايا الأولية. هى «حجج صدق» truth– argument للقضايا. و«دلات ـ الصدق» يمكن ترتيبها فى سلاسل. وهذا الترتيب يعد أساسًا لنظرية «الاحتمالات» وترتبط «بناءات» القضايا ببعضها ارتباطا داخليًا. وتعد «دالات ـ الصدق» الخاصة بالقضايا الأولية نتائج لعمليات معينة (أطلق فتجنشتين على هذه العمليات وصف إجراءات الصدق Truth – op-erations، ولهذه الإجراءات «عبارات أولية» تؤدى دور الأساس أو القاعدة. ويعد «إجراء ـ الصدق» هو الأسلوب أو الطريقة التى تنتج به «دالة ـ صدق» عن قضايا أولية. فكل قضية هى نتيجة لإجراءات صدق تجرى على قضايا أولية.

ويؤكد «ڤتجنشتين» على أن حدود لغتي هى حدود عالمى، فالمنطق يَعُم العالم ويسري فيه، وبالمثل فإن حدود العالم هى نفسها حدود المنطق. وكون أن العالم هو «عالمي»، إنما يظهر بوضوح فى كون أن حدود «اللغة» أعني «اللغة التى أفهمها فحسب» هى حدود «عالمي» فلا وجود لشيء كالذات تفكر أو تبتدع أفكارًا. إن الذات لا تنتمى للعالم إنما هى ـ بالأحرى ـ «حد العالم». فلا يتصف أى جانب من جوانب خبراتنا بصفة

«الأولانية» أو «القبلية « a– priori، فكل ما يمكن أن نراه أو نعاينه يمكن أيضًا أن يكون مختلفًا عما هو عليه. فليس هناك نظام «قبلى» أو «أولانى» للأشياء. ويكشف هذا بوضوح كيف أن «الأنانة أو الأنا وحدية» solip-sism، إذا ما فهمت وطُبقت على نحو متسق وصحيح، فإنها تنسجم مع الواقعية وتتواءم معها. فالنفس، تدخل عالم الفلسفة، وذلك لأن «العالم فى النهاية هو عالمى» والنفس الفلسفية ليست هى الوجود الإنساني، أعني أنها ليست «الجسد الإنسانى» ولا الروح الإنسانية، وإنما المقصود بها هو «الذات الميتافيزيقة» أعني أنها «حد العالم» وليست جزءًا منه.

وقضايا المنطق «تحصيل حاصل» ومن ثمّ فإن هذه القضايا لا تخبر بشيء، فهى قضايا تحليلية فحسب. ولما كانت قضايا المنطق تحصيل حاصل فإنه يكشف الكيفيات الصورية ـ أعنى الكيفيات المنطقية ـ لكل من اللغة والعالم. إن قضايا المنطق تصف بنية العالم أو هى بالأحرى تصور لنا خريطة العالم ومعالمه. فليس لهذه القضايا المنطقية موضوع. فهى تفترض أن للأسماء والكلمات معنى، وأن للقضايا الأولية مغزى، وهذا المعنى وهذا المغزى هو ارتباط هذه الأسماء والكلمات والقضايا بالعالم. فالمنطق ليس مذهبًا أو مجموعة من الأفكار التي تؤلف نسقًا، وإنما المنطق «انعكاس» للعالم فالمنطق عند «ڤتجنشتين» منطق «ترنسندنتالى» transcendental والرياضيات، بدورها، منهج منطقى. فاكتشاف المنطق معناه اكتشاف كل ما يمكن أن يكون موضوعًا للقانون. وخارج المنطق تكون كل الأشياء عَرَضية، فما يمكن أن يوصف يمكن ـ بدوره ـ أن يحدث. والعالم مستقل عن إرادتى، والضرورة الوحيدة الموجودة هى ضرورة منطقية» والمستحيل الوحيد الموجود هو أيضًا «المستحيل

المنطقى». والقضايا جميعها متساوية القيمة. ومعنى العالم يجب أن يوجد خارج العالم، أما فى العالم فإن كل شيء هو على ما هو عليه، وكل شيء يحدث كما يحدث بالفعل. وليس فى العالم قيمة، وإذا كان هناك ثمة قيمة، فمن الضروري أن توجد خارج نطاق كل ما يحدث أو يقع طالما كان كل ما يحدث أو يتصف بأنه «عرض»، ومن ثم فإن ما يجعل القيمة لا تتصف بالعرضية لا يجب أن يوجد (في) العالم (لأنه إذا وجد فى العالم فسيكون هو نفسه عرضيًا).

ويترتب على ما سبق أنه من المستحيل أن يكون لدينا أية قضايا أخلاقية؛ وذلك لأن القضايا لا يمكنها أن تعبر «عما هو متجاوز» أو «مفارق». فمن الواضح أنه من غير الممكن صياغة الأخلاق فى قضايا؛ لأن الأخلاق ـ مثل الجمال ـ ترنسندنتاليه (فالأخلاق والجمال من طبيعة واحدة) وليس من الممكن الحديث عن الإرداة طالما كانت هذه الإرادة موضوعًا لخصائص أخلاقية. فإذا كانت الأفعال الخيرة أو السيئة تغير العالم فإن هذه الأفعال تُغير «حدود الفكر ولا تغير شيئًا يمكن أن يتم التعبير عنه فى اللغة. وهذا معناه أن أثر هذه الأفعال يجب أن يكون بحيث يجعل العالم مختلفًا تمامًا. فعالم الإنسان السعيد عالم مختلف عن عالم الإنسان غير السعيد. وبالمثل، فعند الموت لا نعيش بحيث نختبر أو نعايش خبرة الموت. فإذا كنا لا نعني بالأبدية eternity الديمومة الزمانية غير النهائية، وإنما اللازمانية أو السرمدية timelessness عندئذ فإن الإنسان الذى يعيش فى الحاضر سيعيش على نحو أبدي بالمعنى المتقدم لهذه الأبدية. فحياتنا بلا نهاية، كما أن نطاق أفق رؤيتنا بلا حدود. فنحن لا نجانب الصواب لو قلنا: إن حل لغز الحياة فى الزمان والمكان إنما يقوم خارج نطاق الزمان والمكان. والله لا يكشف عن نفسه (فى) العالم. والتصوف

لا يتعلق بكيف يكون العالم، أعنى «الكيفية» التى يكون عليها العالم، ولكنه يتعلق به باعتباره شيئًا كائنًا أو قائمًا. فالتصوف هو شعورنا بالعالم ككل محدد، ومن ثم فإن اللغز أو السر ليس له وجود. وذلك لأنه اذا كان بالإمكان ـ من حيث المبدأ ـ طرح السؤال فمن الممكن ـ بالمثل ـ أن يجاب عليه. وهناك بالفعل أشياء لا يمكن وضعها أو صياغتها فى كلمات، وذلك لأن هذه الأشياء «تتجلى» وهذه الأشياء هى بعينها التى تؤلف ما نعنيه بالصوفى، أو ما نخلع عليه صفة «الصوفى».

وتنتهى رسالة «ڤتجنشتين» بالإشارة إلى الطبيعة النسبية لما تحتويه هى ذاتها. ومع ذلك فإن هذا لا يعني، من جانب ڤتجنشتين، نزعة شكية. فلا معنى للشكية هنا طالما كانت تحاول افتعال الشكوك حيث لا مجال لتساؤلات يمكن إثارتها أو توجيهها. ومع ذلك فإن «ڤتجنشتين» قد أشار إلى أن كتابه «نسبي» وذلك من حيث أنه يجب تجاوز ما فيه من أفكار قبل أن يكون بالإمكان التوصل إلى وجهة نظر صحيحة. يقول «ڤتجنشتين»: إن قضاياي لتوضيح الموقف على النحو التالى. إن من يفهمنى سيعلم آخر الأمر أن قضاياي كانت بغير معني، وذلك بعد أن يكون قد استخدمها «سلمًا» في الصعود، أى صعد عليها ليتجاورها (بمعنى أنه يجب عليه أن يلقي بالسلم بعيدًا، بعد أن يكون قد صعد عليه) يجب عليه أن يعلو على هذه القضايا، حينئذ يرى العالم بطريقة صحيحة. إن مالا يستطيع الإنسان أن يتحدث عنه، ينبغى عليه أن يصمت عنه[1].

---

(1) Wittgenstein (Ludwig) tractatus, tractatus logico- philosophicus (London 1961) 151
ڤتجنشتين (لودڤيج): رسالة منطقية فلسفية. ترجمة د/ عزمى اسلام مراجعة د/ زكى نجيب محمود (الانجلو ١٩٦٨) ص ١٦٣.

إن القليل جدًا هو ما يمكن أن يقال، فى هذا السياق، عن أعمال «ڤتجنشتين» التي ظهرت بعد موته فبينما أصَّر «جورج إدوارد مور» على أن التحليل يمكننا من أن نتعمق، على نحو أكثر عمقًا تحت السطح، فإن «ڤتجنشتين» رأى أن بعملنا هذا نكون قد تجاهلنا ما هو واضح وظاهر على السطح. فلم تكن المشكلة ـ فى نظر «ڤتجنشتين» ـ مشكلة تتعلق بالعرض Exposition وإنما بالوصف. Description ومع ذلك فان هذا الوصف لا يصبح ممكنًا بالإدراك السلبي، وإنما يتحقق بالتناول الإيجابي للموضوع وذلك من وجهات نظر مختلفة. فهو يزعم أن اللغة متاهة بعدة طرق أو اتجاهات؛ فبإمكان المرء الوصول إلى نقطة معينة من أحد الاتجاهات ومن ثم يضع المرء قدمه على الطريق الصحيح. ولكن قد يصل المرء إلى نفس النقطة من اتجاه آخر، ولكنه ـ مع ذلك ـ يضل الطريق. وترتبط هذه الفكرة بالاهتمام الشديد الذى أولاه «ڤتجنشتين» فى كتاباته المتأخرة باللغة الجارية المستخدمة فى الحديث اليومى الشائع؛ وهو التأكيد الذي لم يكن موجودًا فى رسالته Tractatusوهـذه الأعمال المتأخرة هى الأعمال التى أيد فيها وجهة نظر «جورج مور» تأييدًا كاملًا. إن كل قضية من قضايا الخطاب أو الحديث اليومى، فى نظر «ڤتجنشتين» المتأخر، هي كما هي عليه، أعني أنها كذلك فى ترتيبها وتتابعها الذى ترد فيه. فليس من حق الفلسفة أن تتدخل فى الاستخدام اللغوي اليومي، أعني الاستخدام المرتبط بالحياة اليومية. فالمهمة الملقاة على عاتق الفلسفة هى تجريد الكلمات من دلالاتها وإيعازاتها الميتافيزيقية وأن تردها إلى معناها فى الحياة اليومية) فإن حركة الفلسفة من الذرية المنطقية إلى الوضعية المنطقية، ومن تحليل لغة العلم إلى تحليل لغة الحياة اليومية، وهى الحركة التي تتمثل فى الفلسفة الإنجليزية إنما تنعكس بوضوح فى تطور فكر ڤتجنشتين.

لقد تعرضت الفلسفة التحليلية ـ فى ثلاثينيات القرن العشرين لتطور جذرى حولها عن ذرية برتراند رسل، فهناك أولًا تلك التأثيرات الخارجية وخاصة الوضعية الجديدة فى دائرة ڤيينا. فهذه التأثيرات الخارجية تعد هى المسئولة عن هذا التطور وهذا النمو. ومن ناحية أخرى، نجد هناك، بجانب هذا، تطورًا داخليًا وهو التطور الذي أدَّى إلى إلقاء الضوء على الافتراضات التي قامت عليها الذرية المنطقية وأظهرها على أنها اتجاه مفتعل. وقد حدث هذا التطور الداخلى ـ فى حالة ڤتجنشتين ـ بين نشره لرسالته ١٩٢٢، وبحوثه الفلسفية التى حررها فى ١٩٤٥ ولكنها لم تنشر إلا فى ١٩٥٣. وقد تأثر تلاميذ، ومؤيدو «ڤتجنشتين» فى كمبردج بهذا التطور، ولكننا نجد بجانب هذا التطور. صورة أخرى لتطور مماثل كان قد بدأ يأخذ مكانه فى أكسفورد ولندن.

ومن المستحيل، فى هذا السياق، أن نصف هذا التطور بالتفصيل أو أن نناقش أعمال الفلاسفة المعروفين، والمتميزين. ونستطيع أن نقول بإيجاز: إن ما حدث هو أنه قد تم استبعاد «الذرية المنطقية» لحساب الوضعية المنطقية التي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بوضعية دائرة ڤيينا، ومع ذلك فإن الوضعية الجديدة الإنجليزية قد أخذت أخيرًا فى اكتشاف قصور جوانى، أعني قصورًا يتعلق بها ذاتها، وسلمت بمنهج للفكر لم يحاول رد كل شيء إما للعبارات التجريبية أو المنطقية «تحصيل الحاصل»، ولكنه حاول الحكم على كل عبارة بحسب استخدامها. ومن ثم فإن العبارات الميتافيزيقية والأخلاقية لم يتم تصنيفها على نحو أولانى، بأنها خالية من المعنى، ومن ثَمَّ يكون هناك مبرر وأساس للفكرة التى تقول إنه من غير الممكن تصنيف كل شيء عن طريق «التقابل» أعني إما أن يقبل الشيء

التحقق، أو يكون مما يقبل التكذيب، وإما أن يكون للشيء معنى أو لا يكون له معنى.

وقد تم فى المرحلة الأولى من مراحل هذا التطور رفض النظرية الذرية المنطقية واعتبارها نظرية ميتافيزيقية. فقد تم التسليم بأمرين أولهما «افتراض وجود الوقائع الذرية» والثانى هو افتراض أن الوقائع تنعكس فى عبارات ومع ذلك فإن كلًا من هذين الفرضين لم ينتج عن التحليل الذى يتناول المشكلات تناولًا فلسفيًا. ومن ثم فإن التحليل قد استبعد إمكانية رصد الوقائع وتتبعها خلال عبارات أو جمل. فمهمة التحليل الوحيدة تنحصر فى تحليل بنية اللغة ذاتها. وليس هناك شك فى أن هذه الوجهة من النظر كانت متأثرة بالفيلسوف الألمانى (كارناب) وأخذ بها (آير) الذى قام ـ لعدة سنوات ـ بدور فعال وبارز فى أعمال دائرة ڤيينا. ويمكن تلخيص حجة هؤلاء على النحو التالى: إنه مما لا معنى له أن نتحدث عن الأشياء أو الوقائع، فمن المستحيل أن نقول: «إن الوردة شيء» وكل ما يمكن أن يقال هنا هو «إن الوردة شيء» تكون عبارة أو جملة. فبدلًا من أن نقول «إنها واقعة كون أن الوردة حمراء» فإن علينا أن نقول «أن الوردة حمراء تكون عبارة أو هى تؤلف جملة» وبالمثل فإنه لا معنى ولا فائدة من وراء إقحامنا لما يسمى «المعطيات الحسية» بين الواقعة من جهة والعبارة من جهة أخرى طالما كان من غير الممكن إطلاقًا أن نتحقق منها على نحو مباشر: فليس تعريف المعطيات الحسية بأقرب للواقع من أى تعريف آخر.

وبالرغم من ذلك فإن الفكرة التى فرضت نفسها فى هذه المرحلة الأولى من مراحل هذا التطور كانت تتلخص فى أن التحليل يمكنه وذلك

من حيث المبدأ ـ تزويد كل عبارة بصياغة معادلة تكون متحررة من كل مصادر الغموض واللبس التى تكتنف اللغة الجارية واليومية وتحيط بها؛ وذلك لأن بنية اللغة ذاتها تسمح بعملية الرد من المركَّب إلى البسيط. أقول: كانت هذه الفكرة لا تزال تفرض نفسها على الفلاسفة التحليليين. فإن المعاصرين من الفلاسفة التحليليين قد أثاروا الشك حول هذه الإمكانية فى « الرد « وأحاطوها بمزيد من علامات الاستفهام والتساؤل. فالعبارة المركبة لا يمكن أن نردها ـ ببساطة إلى عدد من المكونات، علاوة على أن هذه المكونات أو العبارات البسيطة ليس لها، بالضرورة، بنية التواصل مطلقًا؛ أعني بنية العبارات الإخبارية. فالتساؤل والرجاء أو العبارات الدينية والميتافيزيقية لا يمكن بحال ردها إلى عبارات إخبارية؛ أعنى عبارات تقوم بدور التواصل وذلك بالمعنى التجريبى والعملى؛ ولكن أن نقول: إن هذه العبارات لكونها كذلك، فإنها بلا معنى إنما يعد محض استدلال أولانى. إن هذه العبارات ليس لها بالتأكيد المعنى الإخباري، أعنى ليس لها القدرة على إقامة جسور التواصل بين الناس، ولكن هذا لا يعني أنها بالضرورة بلا معنى. ولذلك فقد أصبح، من حيث المبدأ، غير ممكن الدفاع عن وجهة نظر الوضعية الجديدة وذلك بمجرد قيامها بالتأكيد على أن لكل عبارة منطقها الخاص بها.

ولا شك في أن العامل المهم الذي كشف أهمية الحاجة إلي هذا التطور والتعديل هو الاحتمالات والتفسيرات العديدة التي أثارها مبدأ التحقيق. فما هي طبيعة هذا المبدأ؟ وهل هو مبدأ تجريبي أم مبدأ منطقي؟ وسرعان ما ظهر أنه لا مبدأ تجريبي ولا مبدأ منطقي. لقد ظهر للفلاسفة الوضعيين أنه من الصعب أن نعتبر هذا المبدأ أى شيء سوى أنه مبدأ

ميتافيزيقي. ولكن إذا سلمنا بأن هذه العبارة الميتافيزيقية هي العبارة الميتافيزيقية الوحيدة التي لها معنى، فسوف لا يكون من الملائم أن ننظر إلى كل العبارات الميتافيزيقية الأخرى على أنها عبارات بلا معنى. وهكذا تأكد اعتقاد «رسل» بأن الفلسفة لا يمكنها بحال تطليق الميتافيزيقا طلاقًا بائنًا أو التحلل منها تحللًا نهائيًا[١] وهكذا ظهر بوضوح كيف أن التأكيد على أن معنى العبارة إنما يوجد فى منهج التحقق منها هو تأكيد له طبيعة دوجماطيقية. وقد أدت الحقيقة التي تؤكد على أن معيار التحقق لم يعد ممكنًا تطبيقه إلى الفكرة التى مؤدَّاها أنه من الأفضل لنا أن لا نبحث عن معنى العبارة، وإنما نبحث ـ بالأحرى ـ عن كيفية استخدامها use، فمعنى العبارة ينحصر فى استخدامها فإن الاستخدام الفعلي للتساؤلات والرغبات والتمنيات والعبارات الأخلاقية والميتافزيقية كانت له أهمية أعظم للتحليل الفلسفى وذلك بالمقارنة بمبدأ يختار بعض العبارات ويرفض عبارات أخرى. وفى الوقت نفسه فإن هذا الاتجاه قد عزَّز ووطد التقليد الفلسفى الإنجليزى القديم كما ظهر لدى «توماس هوبز» و«جون لوك» و«جورج باركلى» و«ديڤيد هيوم» وهو التقليد الذي يقضي بأن على الفيلسوف أن يعود، على الدوام، إلى لغة الحديث اليومي، وأن كل مالا يمكن التعبير عنه فى هذه اللغة هو أمر مثير للشك والريبة.

ومن الصعوبة بمكان أن نعين أو نحدد مفكرين بعينهم ونعتبرهم ممثلين لهذه الحركة. فنفس الفلاسفة الذين بدأوا باعتبارهم ذريين مناطقة تحولوا فيما بعد، وعن طريق الوضعية الجديدة، إلى الفهم الجديد لوظيفة التحليل. ويأتى فى مقدمة المعالم الرئيسية المميزة لهذا التطور الاعتقاد الراسخ والمستمر بأن الفلسفة هى تحليل اللغة بالرغم من كل

الاختلافات فى الرأى حول طبيعة هذا التحليل، ومن ثم فقد لعب كل من «رسل» و«ڤتجنشتين» و«مور» دورًا هامًا فى هذه الحركة كالدور الذى لعبه ـ على سبيل المثال ـ جون وزدم «المولود ١٩٠٤» الذى جذب الانتباه إلى الطبيعة الميتافيزيقية لمبدأ التحقق، و«جلبرت رايل المولود ١٩٠٠» الذي برهن على عدم التطابق بين الصورة «النحوية» والصورة «المنطقية» وألفرد آير «المولود ١٩١٠» الذى كان ولفترة طويلة الرائد الممثل للوضعية المنطقية والذي استوجب فكر دائرة ڤيينا، وهكذا فإن الفلسفة التحليلية قد استمرت فى التطور، ولكن وبالرغم من التغيرات الكثيرة التى طرأت على هذه الفلسفة، فقد ظل «التحليل» هو العنصر المستمر والسائد فيها. فقد كانت هذه الحركة ذات طابع تحليلى أكثر مما كانت عليه الواقعية الجديدة. ولكن ظل هناك خطر، حتى فى حالة «ڤتجنشتين»، من أن يظل هذا الاتجاه الفلسفى محصورًا داخل حدود اللغة ذاتها، أعني حبيس نوع من «الأنا وحدية اللغوية» Linguistic solipsism.

ولا ريب فى أن تطور الواقعية الجديدة يعد واحدًا من أكثر مظاهر الفلسفة المعاصرة أهمية وإثارة. فبعد الرفض العنيف والحاد للمثالية فى مفتتح القرن العشرين تقدم هذا التطور على نحو غاية فى التدرج والانتظام. وقد كانت المشكلة الداخلية هي التي أدت إلى أن تتغير هذه الفلسفة وتتعمق بحيث أصبح من الممكن أن نضع أيدينا على مسار مستمر وثابت للتطور خلال الحركة كلها. وليس هناك شك فى أن هذا المسار المتصل والمستمر يعود إلى «جورج إدوارد مور» فالفلسفة التى تحولت عن فكر «مور» فى العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين

عادت أخيرًا إليه مرة أخرى ومن ناحية أخرى فإننا نجد «رسل» ومنذ نشر أصول الرياضيات، كان وإلى حد بعيد ـ يفكر عى نحو غير قابل للتنبؤ وذلك فيما يتعلق بالتحول المستمر فى أفكاره بالإضافة إلى عباراته الواضحة الاندفاع فى مجالات الدين والأخـلاق والتاريخ. ثم إن «ڤتجنشتين» قد اكتشف خلال تطوره الفكري، ما كان موجودًا بالفعل، بالرغم من أنه كان مضمرًا فى بداية عمله كفيلسوف. ومن ثم ظهر «ڤتجنشتين» على أنه أقرب كليًا إلى «مور» منه إلى «رسل» و«دائرة ڤيينا» أما «وايتهد» فقد أظهر مع آخرين ـ كيف أن الواقعية الجديدة لم تستبعد مطلقًا الميتافيزيقا، وهى الفكرة التي كانت قد سادت منذ الحرب العالمية الثانية.

ونستطيع أن نُؤكد على أن هناك أيضًا اتصالًا متناميًا بين الواقعية الجديدة الإنجليزية والفلسفة فى القارة. وليس هناك شك فى أن هذا الاتصال الوثيق يعد هامًا لكل من الفكر الإنجليزى والفلسفة فى القارة، فبإمكان التحليل الإنجليزى الصارم والدقيق أن يُساعد فلسفة القارة. في تعميق الفحص النقدي للوعي، وهو الفحص الذي يتعرض ـ على الدوام ـ لخطر فقدان ذاته فى تأملات تفتقد إلى أساس راسخ ومتين. ومن ناحية أخرى فإن الفلسفة فى القارة يمكنها أن تُعين فى حفظ الفكر الإنجليزى وحمايته من الوقوع فى تجريبية منطقية تافهة غير واعية بالمشكلات الفلسفية الحقيقة والواقعية. ولا نجانب الصواب لو قلنا إن الفلسفة الألمانية بعمقها، والفلسفة الفرنسية بوضوحها والفلسفة الإنجليزية بفطنتها ودقتها ينبغى أن تأتلف جميعها وتنسجم فيما بينها فى فلسفة أوربية حقيقية.

الخاتمة

الطابع الديالكتيكى للفلسفة المعاصرة

بالرغم من أن فلسفة القرن العشرين تعكس تنوعًا وتعددًا كبيرين، فإن هذه الفلسفة ليست بدون «وحدة جوانية». فبينما كانت فلسفة النصف الثاني من القرن التاسع عشر مادية ووضعية، فإن فلسفة القرن العشرين هي فلسفة روحية ميتافيزيقية. وهذا في ذاته يُعبر عن أحد الاتجاهات التى تميز عصرنا، فالتفكير المعاصر لا يؤكد على مقولة « إما هذا أو ذاك»، وإنما يؤكد على مقولة «كل من هذا وذاك». فباستثناء الفترة المبكرة للتحول، فإن هذا الفكر لم يضع مادية القرن التاسع عشر مقابل «المثالية» التي تنكر المادة، كما حدث مع مادية القرن التاسع عشر التى أنكرت «الروح»، وإنما وضع هذه المادية مقابل نزعة روحية تعترف بكل من «الروح» و«المادة» في آن معًا. وأثار التساؤلات المتعلقة بالعلاقة بين الإثنين. فإن كلا من مشكلة الواقعية في نظرية المعرفة، وقضية الثنائية في الإنثروبولوجيا الفلسفية قد ظهرتا كنتيجة لهذا التقابل أو التعارض.

ومع ذلك، فإن الاتجاه نحو الأخذ بمقولة (كل من هذا وذاك) كما في حالة «المعرفة أو فعل المعرفة» من جهة و«موضوع المعرفة، وكما في حالة

«الروح»، من جهة و«الجسم» من جهة أخرى، ليس بحال اتجاهًا توفيقيًا، يرفض، في غياب أية قوة وإمكانية عقلية حقيقية أن يتبني موقفًا، ولكن المقصود به هنا هو الاتجاه الذي يُعبر «مزاج متميز» للفكر، ويمكننا أن نرتد بهذا المزاج الفكري إلى هيجل وماركس في القرن التاسع عشر، بل ويمكننا أن نرتد به إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير، إلى أفلاطون، وهو اتجاه يعرف دومًا بأنه «المزاج الديالكتيكي» أو «الطابع الديالكتيكي للفكر». وهذا الاتجاه يضع كلًا من «المعرفة» و«المعروف» جنبًا إلى جنب، وبفعل الشيء نفسه مع «الروح» و«الجسم» على نحو ما تفعل الواقعية الساذجة فى الحالة الأولي، والثنائية الديكارتية فى الحالة الثانية. ولكن فى الوقت نفسه، يرى كلًا من الطرفين فى وحدتهما المشتركة التى لا تنقصم لها عرى، وفى الوقت نفسه يكون لدينا وحدة معرفة تعكس برغم هذا ثنائية بداخلها، وهو ما أطلق عليه «هوسرل» القصدية Intentionality ، أما فى الحالة الثانية فإن «وحدة الإنسان» هى التى تعكس ثنائية الروح أو النفس من جهة و«الجسم» أو «البدن» من جهة أخرى، فالمنهج الديالكتيكي «الجدلي «للتفكير يتأسس على «الوحدة» التى يكشف جوانيَّها عن ثنائية. ومع ذلك، فإن هذه الثنائية تبقي، في تطورها، داخل هذه الوحدة.

ويظهر هذا المنهج الديالكتيكي الذي يميز التفكير فى كل مظاهر الفكر المعاصر؛ فكما يُوجد فى الفلسفة نجده فى الفيزياء والعلاج النفسى وفى كل علم آخر. فنحن نجد أن فلاسفة القرن العشرين قد اتجهوا بقوة نحو التفكير الديالكتيكى. ففى النصف الأول من القرن التاسع عشر نجد أن الفلاسفة قد نظروا إلى الإنسان على أنه «حر» ونظروا إلى الواقع على أنه «بنية ساكنة» أما النصف الثانى من القرن التاسع عشر، فقد نظر

فيه الفلاسفة إلى الإنسان على أنه «محتوم»، ومن ثم فهو لذلك ليس حرًا، ونظروا للواقع على أنه تطور دائم «ومستمر»، ومن ثم فهو لذلك «بدون بنية». أما فى القرن العشرين فقد تخلى الفلاسفة عن طريقة التفكير التي تتخذ صورة «لما كان كذا إذن كذا» ومن ثم فقد نظر الفلاسفة إلى الإنسان على أنه «محتوم» و«حر» فى آن واحد. ونظروا إلى الواقع على أنه «متطور» و«له بنية» فى وقت واحد.

فقد تميز النصف الأول من القرن التاسع عشر بأنه عصر النظرية، بينما تميز النصف الثانى بأنه عصر «الواقعة». أما القرن العشرون فقد تميزت طريقته فى التفكير بأنها لم تسلم بأية وقائع تقع خارج نطاق نظرية ما، ولم يسلم بأية نظرية لا تكون نظرية مفسرة لوقائع معينة. لقد تميزت فلسفة النصف الأول من القرن التاسع عشر باتجاهها شطر المطلق بينما مالت الفلسفة فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر إلى «نسبية» جعل كل شيء نسبيًا. أما الفكر الجدلي الديالكتيكى الذى يعد السمة الأساسية فى القرن العشرين فقد أثار مشكلات العلاقة بين المطلق والنسبي بالإضافة إلى أنه فى الوقت الذى ظل فيه هذا الفكر على وعي بالحدوس الميتافيزيقية والدينية التى ميزت النصف الأول من القرن التاسع عشر، فأنه فى الوقت نفسه شارك فكر النصف الأخير من القرن التاسع عشر مقولة « أننا موجودون هنا ولأن، فى هذا العالم العينى.

والحق أن الفلسفة المعاصرة لم تحاول الهرب من التوترات الجدلية «الديالكتيكية» بانحيازها إلى واحد من القطبين، وإنما على العكس من ذلك فقد تميزت هذه الفلسفة بما بذلته وقامت به من محاولات التفكير المستمرة فى هذا التوتر القائم بين هذين المتقابلين باعتباره كذلك، أعني

الاهتمام بهذا التوتر ذاته. وقد كانت هذه الفلسفة على وعي بأن هذه هى، على الدوام، مهمة التفكير، ولذلك فإن التفكير لديه دومًا القدرة على الوصول إلى مستويات أكثر عمقًا، طالما كان من المستحيل على هذا الفكر أن يفهم ما حوله فهمًا كاملًا ومحيطًا. ولكن هذا لا يعني أنه يجب البحث عن «كل» all هذه التوترات فى داخل حركة فلسفية بعينها من تلك الحركات الفلسفية الموجودة فى القرن العشرين وذلك لأن بعض هذه التوترات ظاهرة وواضحة فى التعارض بين الحركات الفلسفية المختلفة. ولذلك نجد أنه فى النزعات « اللاعقلانية « تسود الفكرة التى تقول بأن للفيلسوف الحق فى أن يعبر عن وجوده الذاتى والشخصى تعبيرًا كاملًا وبدون أيه محاولة من جانبه للبحث عن «الكلية» universality: فقد كانت الذاتية subjectivity هنا هى كل شيء. وفى المقابل فإننا نجد أن «هوسرل» فى أعماله المبكرة، وفلاسفة دائرة ڤيينا، والواقعيين الجدد، قد حاولوا إقصاء كل مظاهر الذاتية، وأكدوا فى المقابل على ضرورة التفكير فقط فى حدود «الموضوعية» objectivity.

فقد كان «كيركجارد» وقبل كل شيء، فيلسوف الذاتية، وقد تابعه الفلاسفة الوجوديون فى التركيز على هذه الذاتية، ومع ذلك فإن هؤلاء الوجوديين لم يقبلوا ـ وكما فعل الفلاسفة اللاعقليون ـ هذه الذاتية كشئ مسلَّم به. وقد استخدم الفلاسفة الوجوديون، لهذا الغرض، المنهج «الفينومينولوجى». ولا شك فى أن الارتباط الشديد بين فكر «كيركجارد» من جهة وفكر «هوسرل» من جهة أخرى، وبين الفكر الوجودى من جهة «والمنهج الفينومينولوجى» من جهة أخرى ـ برغم ما يبدو للوهلة الأولى من أنهما غير مرتبطين؛ نقول: إن هذا الارتباط هو مما

يمكن تفسيره بالاعتماد على المحاولة الشائعة والمألوفة لضم كلا القطبين فى «توتر جدلى» و«علاقة ديالكتيكية»، وما قامت به الفلسفة الوجودية المعاصرة منذ البداية حدث، وعلى نحو تدريجى، فى الواقعية الجديدة فى إنجلترا.

ويمكن لنا أن نتبين هذا فى غاية الوضوح وذلك بالنظر فى التفكير المعاصر فى اللغة، فاللغة تشغل مكانة محورية فى الفلسفة المعاصرة. فتطور اللغات الرمزية فى الرياضيات والمنطق قد أعطى انطباعًا مبدئيًا بأن اللغة «الطبيعية» natural يمكن أن تكون زائدة عن الحاجة، أو هى على الأقل تعد مناسبة فقط للاستخدام اليومي. ولكن سرعان ما أصبح واضحًا أن هذه اللغة الطبيعية تعد، وذلك بالنسبة لكل العمليات اللغوية نقطة انطلاق لا غنى عنها وضرورية ولا يمكن استبدالها بلغة غيرها. وقد كان هذا واضحًا منذ البداية وذلك للفيلسوف الإنجليزى جورج ادوارد مورG.E.Moore بالإضافة إلى أن هذا الاهتمام قد حدد، جزئيًا، تطور فكر «ﭬتجنشتين» كفيلسوف. وأصبح فيما بعد، مشكلة هامة للفيلسوفين الفرنسيين «جاستون بشلار» Bachelard «موريس ميرلوبنتى» والفيلسوف الألمانى «مارتن هيدجر» وذلك فى تطوره الفكرى الأخير. فقد واجه الإنسان «التوتر» بين اللغة باعتبارها ـ من ناحية ـ ظاهرة إبداعية Creative وباعتبارها «شيئًا جاهزًا يتلقاه الفرد» وذلك من ناحية أخرى. فالإنسان لا يخلق شيئًا من العدم، وإنما بالأحرى يعيد خلق نفسه وذاته وخلق عالمه وذلك من خلال اللغة الأم التي تلقاها. فالإنسان من خلال ذلك ينشئ ذاته ثم يعود فينشئ بدوره عالمه.

لقد كان التوتر بين قطبي وحدة الفكر من جهة والعمل من جهة

أخرى هو القوى الدافعة لفلسفة كل من «هنري برجسون» و«بلوندل»، أما فى البراجماتية فقد كان قطب الفكر يظهر فقط على نحو أقل قوة وفعالية، وذلك بالمقارنة بالقطب المقابل له، أعني قطب العمل. أما بالنسبة لجورج إدوارد مور فقد كان للفلسفة التحليلية معنى ودلالة فى مجال الفكر وحسب، وليس فى نطاق العمل. بينما كان الأمر، فى الماركسية، على خلاف ذلك تمامًا، فقد كان الفكر فى نظرها مكرسًا لخدمة العمل والممارسة. وعلى الرغم من أن هذا التطور ليس موجودًا فى أفكار بعض الاتجاهات الفلسفية أو لدى الفلاسفة الأفراد، فمن المؤكد أن هذا التوتر يمكن العثور عليه والكشف عنه فى الفلسفة المعاصرة كلها، بل ويظهر أيضًا فى مجال العلوم الطبيعية والتاريخ سواء بسواء.

بالإضافة إلى أن هذه الفلسفة المعاصرة قد ازدهرت نتيجة لما يعانيه الإنسان المعاصر من بؤس ومعاناة. فقد أصبح معنى وجود الإنسان لمرة أخرى سؤالًا حيويًا يستهدف الإنسان الوصول لإجابة له، ومن ثم فقد برزت مرة أخرى المشكلة الحقيقية للفلسفة إلى المقدمة. ولكن الفيلسوف المعاصر فى محاولته الإجابة على هذا السؤال لا يمكنه أن يلوذ بأوهام وتخيلات مفتعلة، بالإضافة إلى أن هذا الفيلسوف يكون على وعي جاد بكل البحوث العلمية النقدية التي قدمت للمشكلة وأخذت مكانها فى الفلسفة فى الماضي، وهو ينظر إلى الميتافيزيقا على أنها علم دقيق يتطلب منه نوعًا من الالتزام الشخصي التام. فالفلسفة فى اهتمامها بمشكلتها الخاصة، تكون على وعي بأنها إنما ترتبط ارتباطًا حميمًا بالدين والفن والعلم وأنها فى الوقت نفسه متميزة عن جميع هذه الفعاليات، ولكنها تعرف أنها يجب أن تكون فى الوقت نفسه دومًا مهمومة بكل الإنسان فى كليته. والفلسفة اليوم إنما تنتعش وتنشط بفضل هذا الهم الخطير.